

# العلمانية في مصر

بين الصراع الدينى والسياسى

١٩٥٠ - ١٩٠٠



صابر أحمد نائل





# **العلمانية في مصر**

**بين الصراع الدينى**

**والصراع السياسى**

**١٩٥٢-١٩٠٠**

**صابر أحمد نائل**



إهداء  
إلى ابنتي  
دينانايل



٥٨٤





يتناول هذا الكتاب قضية من القضايا الخلافية التي ثار حولها جدل واسع بين التيارات الفكرية المختلفة، ألا وهي قضية العثمانية أو الفكر العثماني، سواء في فترة الدراسة (ما بين ١٩٠٠-١٩٥٠) أو اليوم، ومبعث استمرار الخلاف حتى زماننا هذا أن المجتمع المصري لم يستطع في فتراته التاريخية المتعددة سواء الفترة «الليبرالية» أو تلك الفترة التي تمتعت بحكم ذى طابع شمولي أن يبلور القوى الاجتماعية والسياسية بالدرجة التي تحسم هذا الصراع.

والعثمانية مفهوم يرمى إلى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات اجتماعية وليست علاقات دينية، والعثمانية لا تلتقي الدين ولا الممارسة الدينية، بل تخرج السياسة والتنظيم الاجتماعى من حيز الممارسة الدينية كما تخرج الأخيرة من الحيز الاجتماعى والسياسى بمعنى أنها تقوم على فكرة فصل الدين عن الدولة. وينطلق العثماني من نقطة أساسية مؤداها أن إنجاز تحول العلاقات السياسية والاجتماعية فى المجتمع من الأساس الدينى إلى الأساس المدنى أو العثماني هى مهام مرتبطة ارتباطا وثيقا بعملية تحديث المجتمع وتصنيعه وعقلنة أسلوب إدارته وتطويره.

فإذا كانت النظم السابقة على الرأسمالية تحتاج إلى قوة «إكراه فوق اقتصادى» حيث أن العبد أو القن يملك قوة عمله ويستطيع أن يستغنى عن سيده ومن ثم فالحاجة إلى علاقات وأيديولوجية تركز «إكراه فوق اقتصادى». وما أن جاءت الرأسمالية لم تعد بحاجة لذلك حيث أن العامل مجبر على بيع قوة عمله لصاحب المصنع، ومن ثم فلا حاجة لأيديولوجية أو علاقات تخرج عن إطار التنظيم الاجتماعى المباشر.

ويسعى هذا الكتاب إلى تناول قضية العلمانية وموقعها في الفكر السياسي المصري في النصف الأول من القرن العشرين، والتعرف على موقف التيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية المختلفة من هذه القضية. خاصة أن هذه الفترة ذات المدى الزمني الكبير من ١٩٠٠-١٩٥٠ قد تمت فيها تحولات في المجتمع المصري سواء على أيدي الاحتلال الإنجليزي وبفعل تواجده العسكري والسياسي، وأيضاً المحاولة الخطيرة من قبله لفرض وإدخال تغييرات جذرية في البنيان الاقتصادي والسياسي وإحداث «تطور» رأسمالي يخدم وينسجم مع طموحاته الإمبريالية، وعلى الرغم من المآخذ على هذه العملية إلا أنها وضعت على عتبات التطور الرأسمالي من ناحية، ومن ناحية أخرى مهدت الأرض للاتجاهات الفكرية الحديثة والاحتذاء بنموذج السياسي والاقتصادي والفكري.

وقد شهدت الرأسمالية المصرية تطوراً واضحاً أثناء الحرب العالمية الأولى وفي أعقابها، إلا أن هذه النشأة الضعيفة في كنف قوى اقتصادية وعسكرية كبرى جعلت هذا النمو ليس بالدرجة التي تستطيع إنجاز المجتمع المصري الحديث.

فما إن انتكست التجربة الليبرالية المصرية حتى عادت هذه القوى إلى حلبة الصراع مرة أخرى لمحاولة رد المجتمع المصري الحديث عن الأسس التي وضعتها ثورة ١٩١٩.

وفي ظل ضعف كل القوى الاجتماعية والسياسية حمل المجتمع المصري جميع الأوجه وأصبح مجتمع الحلول الوسط سواء في الدستور أو القانون أو التعليم أو غيرها.

ويتطرق الكتاب في البداية إلى تناول مفهوم العلمانية من خلال عدة ملاحظات منهجية ونظرية وسنحاول توضيح ما تعرض له مفهوم العلمانية من تشويه متعمد وغير علمي.

ويعتبر الكثيرون هذا المفهوم وافداً ولا يصلح تطبيقه في المجتمعات الإسلامية ومنها مصر، وأمام فحص هذا المفهوم وعلاقته بخصوصية المجتمعات الإسلامية، وجدنا أنها في حاجة أساسية للعلمانية، ثم نتطرق في الفصل الأول إلى قضايا الفكر العلماني مثل التعليم بين الداعين إلى التعليم الديني، والداعين إلى جعله مدنياً خالصاً،

وقضية البحث العلمى سواء فى الجامعة أو المجتمع، وكيف أن الجامعة والتي يفترض أنها أحد ركائز التعليم العلمانى والمبنى حين تقدم إليها رسائل علمية لها صلة بالمؤثرات الدينية؛ تتخلى عن سمتها العلمانية وتقف ضد مقدماتها، ويرى البعض أن هذا الموقف يرجع إلى إنشاء الجامعة بقرار ولم تكن نتيجة تراث نضالى حقيقى فى إرساء مفهوم الجامعة وحرية البحث العلمى. بل حوصرت من قبل المجتمع المصرى طوال خمسين عاماً بجو يتقل عليه مسيطرة الروح العامة. وتبدى ذلك أيضاً فى قضية الدين والدولة ومناقشة النظام الدستورى وبالتحديد بعد ثورة ١٩١٩ ومراجعة هذا الأساس القانونى للدولة المصرية وكيف صيغ بالطريقة التى تعكس ضعف القوى الاجتماعية والسياسية كافة، حتى أن دستور ١٩٢٣ قد جاء «هجيناً» على حد تعبير محمود عزمى.

وكذلك هناك قضية الخلافة، وارتباط هذه القضية بالمطامح السياسية كما فى عهد الملك فؤاد ومواجهة البعض لهذه المطامح ومحاولة إضفاء طابع ثيوقراطى على الدولة يعرقل نظامها الدستورى ويعود بالحكم الاتوقراطى من الباب الخلفى.

وكانت قضية المرأة من أعقد وأصعب القضايا التى واجهت الفكر العلمانى، فهى أولى القضايا التى انفجر فيها للصراع على أثر كتابى قاسم أمين «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة».

ولقد ارتبطت قضية تحرير المرأة عند كثيرين بمخالفتها للدين، من زاوية أن خروجها سيهدم الأسرة المسلمة مما يقوض أسس المجتمع الإسلامى وهذا ما يهدف إليه الاستعمار.

ونتناول قضية القومية المصرية من زاوية أنها كانت قضية الوطنية أمام محاولة الذوبان فى الخلافة الإسلامية، كما يطرح القومية العربية فى مواجهة الخلافة الإسلامية وفى مواجهة الهيمنة العثمانية والأوربية وكانت تؤكد على أن مفهوم القومية غير الدين. ثم للخاتمة التى لخصت مضمون الدراسة وفلسفتها.



ملاحظات

نظريّة

ومنهجية



## مفهوم العلمانية Secularism

هذه الكلمة يجرى تداولها في لغتنا العربية بوصفها ترجمة لكلمة أجنبية. وإذا شئنا الدقة في ترجمة Secularism فهي «الزمانية، لأن اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية أى Secular في الإنجليزية مثلا مشتق من كلمة لاتينية تعنى «القرن، Sac- The Websyter dic-<sup>(١)</sup> وهناك مرادفات أخرى للفظ اللاتينى، وبالعودة إلى cularium نجد أنه يعطى أيضا (عمر-الزمن-جيل-العالم) وكلها مرادفات تشير إلى tianary الزمن أو العالم الدنيوى. ونجد أن دائرة المعارف الفرنسية تعتبر Secularism نظام فلسفى إنجليزى يبعد كل الأفكار الدينية عن المقدرات الإنسانية<sup>(٢)</sup>.

ويخطئ أنور الجندى حين يقرر أن لفظ (علمانية) هو ترجمة للكلمة اللاتينية ومعناها فى اللغة الأوروبية (لادينى)<sup>(٣)</sup>. وخطأ الجندى مزودج فليست (secular) الكلمة لاتينية، بل إنجليزية، كما أنها لا تعنى (لادينى) وإنما تعنى «الزمن،<sup>(٤)</sup>.

وتؤكد دائرة المعارف البريطانية الجديدة على أن (العلمانية) هى حركة فى المجتمع تتجه إلى الاهتمام بأمور الدنيا<sup>(٥)</sup>.

ويواصل محمد البهى التعريف الخاطئ للعلمانية Secularism في كتابه «العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق، إن العلمانية تنتسب إلى غير قياس إلى العالم، أو العالمية Secularism وهى نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض كل صور الإيمان الدينى، أو العبادة الدينية،<sup>(٦)</sup>.

والبهي يواصل انحيازَه إلى ذلك التعريف الخاطئ بمصطلح العلمانية بأنه مفهوم (لاديني) ورغم أنه يعترف بصحة نسب هذا المصطلح إلى العالم الدنيوي، فهو يعود إلى تعريف «معجم العلوم الاجتماعية»: وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة - ١٩٧٥، والذي يقول بأن «مصطلح العلمانية ينسب إلى غير قياس إلى العالم أو العالمية، لكنه يضيف بأنه نظام من المبادئ والتطبيقات التي ترفض كل صور الإيمان الديني والعبادة الدينية.

وفي رسالة عبد المنعم النمر إلى توفيق الحكيم يكرر هذا التعريف الخاطئ للعلمانية فيقول: «العلمانية، في الإنجليزية مقابل وترجمة لكلمة Secularism، أو العلماني Se-cuar، وفي الفرنسية Laïque وكلها بمعنى (لاديني)» (٧).

ويزيد من التحديد والتخصيص بل، الوصول بهذا التعريف الخاطئ إلى مدى لم يقصد به اللفظ بالمرّة يقول محمد يحيى: أنه يعنى «اللا دينية والإسلامية»! وربما ألفاظ اللفاق والكفر هي أليق لأن العلمانية تنكر ما هو معلوم من الدين (٨).

ويؤكد محمد قطب أن الترجمة الأفضل لهذا المصطلح هي «اللا دينية» (٩).

وهذه المغالطة المقصودة من توصيف العلمانية بأنها مفهوم «لاديني» إنما تنطوي على محاولة للتأكيد على أنها تعنى الرافضين للدين، أو المضاد للدين، أو الخارج عن الدين. والصحيح أن المفهوم يرمى إلى «غير ديني» بمعنى أنه ليس متعلقاً بالدين، أما «لاديني»، فيعنى موقفاً إيجابياً ضد الدين.

ويرى فؤاد زكريا إلى أن العلمانية إن جاز أن توصف بأنها «لا دينية» فإنها لا تكون إلا بالمعنى الذي يرمى إلى إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسى للمجتمع، والإبقاء على هذا الميدان بشريا بحثاً تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية دون أن يكون لفئة منهم الحق في الزعم بأنها تمثل «وجهة نظر السماء». أما المعنى الثانى أعنى رفض الدين فإنه ليست من صميم العلمانية فى شيء، صحيح أن بعض العلمانيين رافضون للدين، ولكن المؤكد أيضاً أن كثيراً من العلمانيين متدينون علمانيون، لأن الدين يحتفظ بقداسته فى كلتا الحالتين ولكنه ينزّه عن



التدخل فى الممارسات السياسية المتقلبة، مع تنظيمه لجوانب هامة فى حياة الإنسان كالجانب الروحى والأخلاقى<sup>(١٠)</sup>.

### العلمانية والعلم

يقرر إبراهيم منكور نسب العلمانية إلى العلم، ففى مادة علمانى Secular نسب العلم بمعنى العالم، وهو خلاف دينى أو كهنوتى وهذه تفرقة مسيحية لا وجود لها فى الإسلام، وأساسها وجود سلطة زوجية وهى سلطة الكنيسة، وسلطة مدنية هى سلطة الولاية والأفراد - والعلمانيون يحكمون بوجه عام العقل، ويرعون المصلحة العامة دون التقيد بنصوص وطقوس دينية. وكانوا فى الغالب مبعث التطور والتجديد فى المجتمعات الغربية<sup>(١١)</sup>.

ويضيف منكور بما يؤكد المفهوم السابق فى مادة «جمعية علمانية، Secular society أنها جمعية يغلب عليها التحرر من القيود الكنسية، والاتجاه فى تعاليمها اتجاهاً علمياً لا يخضع إلا لما تهدى إليه نظريات العلوم وقوانينها، وتتميز برغبة أكيدة فى التجديد والإصلاح والسعى وراء نظرية سليمة، وصياغة القيم الإنسانية صياغة صحيحة<sup>(١٢)</sup>.

ونتيجة لاستنتاج علاقة العلمانية بالعلم - وذلك للالتباس اللغوى فى اللغة العربية - رفض المفكرون الإسلاميون هذا الخلط بين مصطلح العلمانية والعلم، بل زعموا أن هذا الخلط فى نسب العلمانية للعلم مؤامرة مقصودة لفرض العلمانية بقوة العلم.

ويعتبر محمد يحيى أن أولى المغالطات إطلاق هذا اللفظ - العلمانية - الذى يوحى بنسبها إلى العلم<sup>(١٣)</sup>. بل أن البعض قد اختلط الأمر عليهم، إلى حد القول، بأن الإسلام لا يتناقض مع النزعة العلمانية لأنها تعنى للعلم سواء للطبيعى أو الإنسانى<sup>(١٤)</sup>.

ويذهب بعض الباحثين العرب - كما يقول محمد قطب - إلى أن العلمانية ترجمة مزيفة للمصطلح الإنجليزى Secularism لإيهام العرب بأنها تعنى الالتزام بالعلم، ونتائج التطبيق العلمى<sup>(١٥)</sup>.

ويرى الجندى أن اشتقاق العلمانية من العلم نموياً خطيراً، ذلك أن العلم فى حقيقته يقر منهجاً ناقصاً. ولا يرى أن العلم التجريبي القائم على المحسوس والتجربة هو وحده العلم ولكن العلم هو علم الحياة وما بعد الحياة، فيما يتصل بالله والكون والإنسان والبحث<sup>(١٦)</sup>.

وسعى يحيى إلى تصحيح هذا الالتباس اللغوى للفظ «العلمانية»، والتي تنطق عادة بكسر العين وسكون اللام ترجمة ركيكة قام بها نصارى الشام لكلمة أوربية هي Secularism الإنجليزية، ولها نظائر فى لغات الغرب الأخرى، والنطق الصحيح لهذه الكلمة يكون بفتح العين واللام، كما أن الكتابة الصحيحة لها تكون بوضع (ألف) بعد (العين): «العلمانية»، لتدل على معناها: وهو النزعة الدنيوية المهتمة بشئون العالم الذى نعيش فيه، وليس بأحوال واهتمامات العالم الآخر أو الغيب<sup>(١٧)</sup>.

ولكن الجندى برغم إقراره بأن اشتقاق العلمانية من العلم هو خطأ محض إلا أنه يقر ذلك الخطأ من ناحية أخرى، بل يؤكد ويد على، بأن الغرب كان باعته فى اشتقاق العلمانية من العلم فى مواجهة مفهوم المعرفة الذى جاء به الحق. ويتساءل الجندى كيف يمكن أن يسيطر الجزء على الكل؟ فيلغى العلم الدين وهو منه جناح، فضلاً عن أن العلم ليس كل مناهج المعرفة<sup>(١٨)</sup>.

والجندى هنا يهاجم تضيق العلمانيين على العالم الدنيوى، ويقوم بتوسيع مفهوم العلم نفسه ليشمل ما يخص العالم الدنيوى، والعالم الآخر، بل يصل الأمر إلى المدى الذى يجعل الدين هو العلم الكلى وأن العلم الدنيوى هو جزء متفرع منه. ويجعل مفهوم العلم يتسع لعلوم القوى الغيبية.

والحقيقة أن العلم الحديث لا يعادل المنطق التجريبي فى العلوم الطبيعية - كما يقصرها الجندى - إنما المعرفة العلمية كمفهوم فلسفى ينطلق من الجانب الحسى إلى المعرفة النظرية أو الجانب العقلى عن طريق التجريد، إلى أن يصل إلى المفهوم الذى يحدد الظاهرة، وعلاقتها بالمتعددة. وهذه المعرفة العلمية تنطلق من «العالم»، وليس «ما وراء العالم»، وإذا كانت العلمانية تخص العالم الدنيوى، فهذا فى تقرير الجندى مفهوم

قاصر ولكنه لا يستطيع أن يبين لنا الطرق التي تصل بنا إلى وضع القانون المحدد، والثابت، والموضوعي لمعرفة العالم الآخر. ومعنى وضع الدين ضمن إطار العلم تضيق لدائرة الدين ومن ثم فالجندى بذلك يذكر دور النبوة والوحي والقناعات الإيمانية.

ويقتر فؤاد زكريا نسب العثمانية إلى العلم من زاوية المضمون وليس من زاوية الالتباس اللغوي، وعلى الرغم من تأكيده على الربط بين «العلمانية» وبين معنى «العالم» أدق من الربط بينها وبين العلم لأن الترجمة الصحيحة للكلمة هي «الزمانية» فالعثمانية ترتبط في اللغات الأجنبية بالأمور الزمنية أى بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض، مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساساً بالعالم الآخر، ومع ذلك فإن المسافة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم وبين الاهتمام بالعلم، ذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا مع بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تمثل السلطة الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية، والعلم بطبيعته زمانى، فهو يفترض أن معرفتنا لا تنصب إلا على العالم الذى نعيش فيه، ويترك ما وراء هذا العالم لأنواع أخرى من المعرفة دينية كانت أم صوفية<sup>(١٩)</sup>.

واعتبر زكريا - بالقياس إلى ذلك - أن استخلاص كلمة العلمانية من «العالم» أو «العلم» صحيح لأن كلا المعنيين لابد أن يؤدى للأخر فالنظرة العلمية (زمانية) بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير ومتطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية. فالعلم ما هو إلا تعبير عن نزوع الإنسان لفهم «هذا العالم» الذى نعيش فيه. ولم يصبح العلم علماً إلا منذ ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور، وترك شئون الآخرة للدين، ورفض أية محاولة للخلط بين المجالين<sup>(٢٠)</sup>.

### العلمانية والفلسفة المادية

يربط كل من الجندى ويحيى بين «العلمانية» و«الفلسفة المادية» فالأول يرى أن العلمانية تستهدف إعلاء كلمة العقل، والمادية والإلحاد، وإقامة مناخ علمانى يقيس المشاكل المختلفة - فيما يتصل بالإنسان، والمجتمع، والحياة - بمقياس الحس والعقل

والتجربة وحدها<sup>(٢١)</sup>. والثاني يرى «أن السلوك داخل الأسرة وعلاقات الزوجية والأبوة، والجيرة، والقربة، والعلاقات الإنسانية عموماً بين الجنسين قد أخرجت من الإطار الذى يضعه الإسلام إلى الإطار الذى وضعه الغرب «اللاينى، ويتسم بالمادة، والإباحية، وتسلط النزعة الفردية... إلخ»<sup>(٢٢)</sup>. ويبدو أن يحيى والجندى قد اعتمدا على مفهوم الاتجاه الفلسفى الساذج داخل المادية «المادية الساذجة، اتجاه فى فلسفة القرن التاسع عشر كان يبالغ فى تبسيط المبادئ الأساسية للمادية، وقد أدى إليها التطور السريع للعلم الطبيعى، وقد شرع أصحاب هذا الاتجاه (فى حل المشكلات الفلسفية بواسطة البحث العلمى، واعتقدوا شأنهم شأن انصار «المادية الميتافيزيقية - أن الوعى وغيره من الظواهر الاجتماعية نتيجة لعمليات فسيولوجية فحسب، وأنه يتوقف على الغذاء والمناخ. ولهذا اعتقد «الماديون السذج، أن العمليات الفسيولوجية هى سبب الوعى»<sup>(٢٣)</sup>. ويبدو أيضاً أن اختيار هذا الاتجاه الفلسفى فى «المادية، من قبل المفكرين الإسلاميين متعمداً، لما يعكسه من صور مستهجنة تقرب الإنسان من الطبيعة وبالأحرى من الحيوان.

وتذهب المادية فى حقيقتها إلى أن الوعى نتاج للمادة وتعتبره إنعكاساً للعالم الخارجى، ومن ثم تؤكد إمكان معرفة العالم. وفى العصور الوسطى وخلال عصر النهضة ظهرت الاتجاهات المادية فى صورة المذهب الأسمى، والمذاهب القائلة بوحدة الوجود، والتعابير القائلة بأن الطبيعة والله مشتركان فى الأبدية. وتطورت المادية فى أوروبا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس الرأسمالية الناشئة والنمو الحادث فى الإنتاج والتكنولوجيا، والعلم، - ولما كان الماديون يتحدثون باسم البرجوازية التقدمية - فى ذلك الوقت - فقد حاربوا «مدرسة» العصور الوسطى والسلطة الكنسية، وتطلعوا إلى الخبرة كعلم لهم، وإلى الطبيعة كموضوع للفلسفة. وقد كان الفلاسفة البرجوازيون يعتقدون أن دعاة المادية غير أخلاقيين؛ وأنهم لم يفهموا طبيعة الوعى، وكانوا يوحدون بين المادية وأشكالها البدائية، ولكنهم اضطروا إلى التسليم ببعض عناصر النظرة المادية للعالم حتى يلبوا مصالح تطور الإنتاج، والعلم الطبيعى<sup>(٢٤)</sup>.

ولو تأملنا تاريخ أوروبا الحديث التي كانت مهد العلمانية نجد تياراتها الفكرية والفلسفية تنقسم إلى تيارين متضادين هما «المادية» و«المثالية»، ومع ذلك كان الجميع علمانيين. في «ديكارت» أبو المثالية الأوروبية الحديثة، وكانت، صاحب المثالية النقدية، و«هيجل» أكبر المثاليين في التاريخ، وغيرهم كانوا رافضين تدخل الكنيسة في الدين، أو تدخل الدين بوجه عام في التنظيم السياسي والاجتماعي للدولة فإن كان من بين العلمانيين من هو صاحب مذهب مادي، فهذا لا يعنى ارتباط «المادية» بالعلمانية، ارتباطاً ضرورياً على الإطلاق<sup>(٢٥)</sup>.

ويبدو أن هذا خطأ متعمد من قبل المفكرين الإسلاميين، في حين أن العلمانية تشير إلى ما هو واقعي وغير ديني، ذلك تميزاً عن الأشياء الروحية<sup>(٢٦)</sup>. وكذلك المجتمع الدنيوي Secular Society الذي يتمسك بقيم أساسية نفعية وعقلانية وهو الذي يقبل التغيير والتجديد<sup>(٢٧)</sup>.

إن نقط التقاء العلمانية بالمادية جاء من انطلاقيهما من الواقع الملموس المحدد. وذلك لا يعنى تلازمهما، فقد تقوم العلمانية في مجتمع ديني أو مثالي وفي ذات الوقت تكون إدارة هذا المجتمع على أسس عقلانية وعلمية.

ونجد أن «حسن حنفي» يتجاوز «زكريا» في دفاعه عن العلمانية من حيث ربطها بالمادية، عبر حوار مع «ماكس فيبر» ويقرر أن المادية المقنعة تظهر في ظل المؤسسات الدينية في العصر الوسيط، فكان رجال الدين يسكنون القصور المحلاة بالذهب والفضة، المناخمة للكنائس والقباب حتى يشعروا بالروحانية الزاهدة! وقد يكون الراهب أكثر مادية من العلماني لأن الراهب قد أصدر حكمين :

الأول مفتح .. يقول : «العالم مادة»، والثاني صريح في قوله «أفضل الروح»، مع أن العلماني روجي لأنه لم يقل أن العالم مادة يجب تفضيل الروح عليه، بل جعل العالم ميداناً للنشاط الإنساني بكل ما فيه من طاقات لا يمكن تصنيفها في أحد العنصرين، الروح أو المادة<sup>(٢٨)</sup>.

كما يلاحظ «فيبر»، أن وجود كبار التجار القانتين في نفس الوقت لديهم الإحساس بالتقوى بنفس الشدة لحسهم التجارى - كما كان الحال عند كبار الصحابة في الإسلام، فهم يرضون الدنيا والآخرة معاً في تجاور وانسجام، كذلك يلاحظ «فيبر»، أن تحريم الربا عند اليهود، والمسيحيين والمسلمين على سواء، لم يمنع هذه الطوائف من التعامل به والتحايل عليه، وتبرير تعارضه مع التقوى. ويلاحظ «فيبر»، أيضاً أن انتشار الدعوة للتقوى والقنوت في الطبقات البرجوازية الصاعدة، وكلما زاد الشعور بالغنى زاد الإحساس الدينى. وتصبح الوصية التى قالها فزلى Westly «كسب ما يمكن كسبه، وإدخار ما يمكن إعطاؤه»<sup>(٢٩)</sup>. كل ذلك له تفسيره فى التستر على المادية بالروحانية، حتى تصير الروح هى الشكل، والمادة هى المضمون. ويقع الشعور فى عملية الأسر المادى، ثم عملية التعويض الروحى. فلكى يبرر التاجر ماديته روحياً ينتسب إلى جماعة دينية، أو يقوم بأعمال البر والإحسان، ونعنى هنا بالمادية المتقدمة حدوث الفكر والسلوك على مستوى المادى - وهو الموقف الطبيعى للإنسان - ثم تغطية ذلك «بالروح الطاهرة»؛ وهى تعنى كل مفهوم أو سلوك دينى يعزل الفرد عن الأرض ويجعل عالمه فى السماء، مرة باسم الزهد، ومرة باسم تعالى - وذلك عن وعى وتستر وتسرب للمادية داخل ذلك الفراغ الداخلى فى هذه الروحانية وثقل المادة الطبيعى الذى يفرض نفسه<sup>(٣٠)</sup>.

ولم ينكر البهى التأكيد على السعى فى تحصيل متع الحياة فى الإسلام، فهو لا يحول دون تحصيل متع الحياة والشىء الذى يحول دونه الإسلام هو حد الإسراف فى الاستمتاع بها. فيقول تعالى «كلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين»، فينهى عن المبالغة فى الاستمتاع بالأكل والشرب أى بمتع الحياة، ولكن لا ينهى عن تحصيلها والاستمتاع بها، وتقدير الدنيا - فى نظر الإسلام - على أن متعها أمر مرغوب فيه، لا يجعل شئونها فى سياسة الدولة أمراً بخصاً<sup>(٣١)</sup>.

والدينى على حد قول «فيبر»، قد أدان التمتع بالملكية والثروة والغنى دون أن يدين ذلك فى ذاته<sup>(٣٢)</sup>.

## «العلمانية» كمفهوم سياسى

العلمانية كمفهوم يمكن أن تتبناها فلسفات متباينة، من أشد الفلسفات المثالية إلى الفلسفات المادية، ومن ثم فإن العلمانية مفهوم سياسى عام، يهدف بشكل أساسى إلى فصل الدين عن الدولة وقبيل بهذا المفهوم المتدينون، وغير المتدينين.

«العلمانية» مفهوم يرى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات إنسانية - أى بين البشر - وليست علاقات دينية - أى بين البشر وربه - فالدولة والمجتمع العالمانيان هما حاصل علاقات إنسانية واقعية، وليسا انعكاساً لإرادة إلهية. والبنية الاجتماعية العلمانية تتكون كعملية «Process» من خلال، وفي إطار النشاط الإنسانى، وليس بنية مفروضة من فوق «Superimposed» أى خارج النشاط الإنسانى، وإنها تفصل الدين عن الدولة وبين الممارسة الدينية والممارسة السياسية<sup>(٣٢)</sup>.

والعلمانية، لا تلغى الدين أو الممارسة الدينية بل تخرج التنظيم الاجتماعى من حيز الممارسة الدينية كما تخرج الممارسة الدينية من الحيز الاجتماعى والسياسى كى تعيدها إلى إطارها الوحيد فى الحيز الشخصى (Private)<sup>(٣٣)</sup>.

ولعل أوضح تعريف «العلمانية» ورد فى مناقشات المجلس الفرنسى لدستور ٢٧ تشرين (أكتوبر) ١٩٤٦، وقد جاء فيه «إن العلمانية ليست عقيدة إيجابية بل هى موقف سلبى»<sup>(٣٤)</sup>. ومن هذا التعريف تقر العلمانية بحرية المواطنين الدينية. وتحترم فى كل إنسان حقه الجوهري فى اختيار الحقيقة التى تنير حياته - مادامت لا تتعارض مع النظام العام - وهذه الحرية تعنى أن الدولة ترفض الدعوة إلى انتحال أى دين، كما أنها ترفض الدعوة للإقلاع عن أى دين، فالقانون العام أو الدستور خال من أى دين أو معتقد دينى معين - كما أن الدولة لا تلتزم بأى معتقد أو دين ولا تخص أى دين باعتراف خاص أو مساعدة امتيازية.

ولكن تحقيق العلمانية لا يعنى إلغاء الانقسامات الاجتماعية. إنه يلغى الانقسامات العمودية التى تفكك المجتمع بعكس الانقسامات الأفقية، وذلك لأن وجود طائفة من الممكن أن يلغى وجود طوائف أخرى، أو يجعل بالإمكان انفصال طائفة وتشكيل وطن

بمفردها، أما وجود طبقة ما دون نقيضها فهو مستحيل منطقياً وعملياً. وإذا كان ممكناً قيام دولة قوامها من المسيحيين أو المسلمين، فإنه لا يمكن تصور دولة من البورجوازيين دون البروليتاريا أو الإقطاعيين دون الأقبان (٣٦).

فالعلمانية، - إذن - هي عقد زمني بين الجماعات الاجتماعية المختلفة، تتخلص بموجبيه كل جماعة من قيمها الخاصة، وعن نظامها المعياري الذاتي لتبحث في علاقاتها المتبادلة فيما بينها عن قيمة أو قيم إجتماعية تخلق الاجتماع، وتقر تمايزات المجتمع المدني (٣٧).

وقد جاء في دستور الجمهورية التركية الذي وضعه كمال أتاتورك في المادة الثانية منه «بأنها دولة قومية ديمقراطية علمانية، ثم جاء في المادة ١٩ منه «... كما لا يجوز الاستناد إلى التعاليم الدينية لتأييد نظام الدولة الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو القانوني. وكل من يخالف أو يدفع الغير إلى مخالفته يعاقب وفق القانون» (٣٨).

وجاء أيضاً في ديباجة دستور الكاميرون تفسير العلمانية «مبدأ العلمانية الذي يضع الشعب الكاميروني جمهوريته تحت لوائه يعني الفصل بين الكنائس والدولة، ويترتب على ذلك أن الجمهورية ليست كنسية ولا دينية.. ولا إسلامية بالتالي» (٣٩).

وتجسد الدولة في المجتمع العلماني علاقة بشرية أنها سلطة سياسية تمثل القوى الاجتماعية المسيطرة. أما المجتمع «غير العلماني»، فالدولة تجسّد للذات الإلهية، إنها الوسيط الذي ينظم علاقات البشر في إدارة غير سياسية، إن هذه الدولة لا تلغي نفسها كمؤسسة سياسية فحسب إنما تلغي نفسها أيضاً كدولة (٤٠)، وباعتبار أن الدين مسألة ضمير شخصي وأن الأمور البشرية في السياسة والاقتصاد وفي غير ذلك تنظمها قوانين من صنع البشر.. قوانين قابلة للتطور بحسب تطور المجتمع، أما القوانين الإلهية - ولأن لها صفة الدوام والثبات - فإنها تتعلق فقط بالمبادئ الموجودة في كل الديانات السماوية والتي تخاطب الضمير الإنساني وتساعد في تكوينه ولكن يصعب ترجمتها إلى قوانين ثابتة تحكم بها المجتمعات عبر العصور (٤١).



ومفهوم العلمانية هذا لا يعنى أنها تطابق الإلحاد، أنه لو كانت تعنى الإلحاد لأصبحت الدولة فريقياً من فرقاء المجتمع المدني، وتخلت عن أن تكون دولة، أى لفقدت وظيفتها فى تجاوز انقسامات المجتمع الثقافية والعقائدية .. وبدلاً من أن تصبح إطاراً فعلياً للإجماع السياسى، تصبح طرفاً فى التناقض المدنى القائم، والدولة بذلك لا تفعل أكثر من أنها تفتح سيرة انهيارها<sup>(٤٢)</sup>.

ولاشك أن هذا التعريف - الذى قدمنا لمرجعياته الفكرية والنظرية، هى المنظومة الفكرية الليبرالية الغربية - مستنداً فى ذاتها إلى تاريخ الثورات الأوروبية البورجوازية وقيام الدولة العلمانية الحديثة، وهذا يعنى أن التعريف يكتسب دلالة نسبية، من حيث أنه مشروط بحالة تاريخية واجتماعية شهدت ألواناً من الانفصال بين السلطة الدينية والسلطة السياسية<sup>(٤٣)</sup>.

### العلمانية والإسلام

يرى محمد أحمد خلف الله، أن العلمانية لا يمكن أن تكون مشكلة من مشكلات الديانة الإسلامية وذلك لسببين:

الأول: أن الديانة الإسلامية لا توجد بها سلطة دينية، ومعنى هذا أن أحد أطراف الخصومة فى العلمانية غير موجود فى الديانة الإسلامية، وأن السلطة السياسية لم تتصارع مع سلطة غير موجودة - هى السلطة الدينية. ولقد مضت السياسية بدون صراع يدور حول الأسمى والأعلى، ومن له السيادة ومن يملك السلطة فى شئون الإدارة.

والثانى: أن الصراع الذى كان قائماً - وأنهته العلمانية - كان يقوم بين شخصين مقدسين.. يتمثل أحدهما فى البابا، ويتمثل الآخر فى الإمبراطور أو الملك - ظل الله فى الأرض - ولم تعرف الديانة الإسلامية أبداً هذه الشخصية المقدسة التى تدير شئون الحياة فى المجتمع نيابة عن الله سبحانه وتعالى<sup>(٤٤)</sup>.

وتبدو القضية عند «خلف الله» وقد فض إشكاليتهما من ناحية الشكل فقط، ولكنه لم يتناول مضمون القضية. ففي حقيقة الأمر أن الانفصال (المؤسسى) بين السلطة المدنية والسلطة الدينية في أوروبا، بينما في الإسلام ليس هناك انفصال. فكانت السلطة تجمع بين السلطة الزمنية والدينية، ولكنها كانت تحقق نفس الغرض وهو ما يميز الوضع الإسلامى - من حيث الشكل فقط لا المضمون - أن المؤسسة الدينية كانت تابعة بشكل عام، ولم تقوم على مواجهة الحكم الزمنى وذلك لأنها مؤسسة غير متلاحمة من زاوية تعدد مذاهبها، مما أضعفها منذ البدء.. ولهذا كان (الدمج) علاقة طبيعية في مؤسسة الخلافة. وكان الخليفة يجمع بين الاثنين، فكان الدين فى البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الأوروبى والإسلامى، قد أخضع فى كليهما للمصالح المادية للنظام الإقطاعى، وإن كان الشكل المؤسسى مختلف.

ومن زاوية «نصية» يؤكد توفيق الحكيم أن الدين الإسلامى دين علمانى، وأن «العثمانية» ليست ما يحتاج إليه الإسلام. لماذا؟ لأن الإسلام فى جعبته، وعمق كيانه قد احتوى على عنصر «العثمانية»، لأنه يقوم على مفهوم الآية الكريمة العميقة التى يخاطب الله تعالى بها رسوله الكريم «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد، فهذه الآية تحتوى على عنصرى البشرية والألوهية. والبشرية أى الشطر البشرى فى الإنسان، وتشمل كل نشاطه الحيوى فى الدنيا عامة، وفى مجتمعه خاصة. وهذا ما نجده فى حياة الرسول صلوات الله عليه، فقد مارس كل نشاط الحياة والمجتمع»<sup>(١٥)</sup>.

وأضاف «لذلك أرى واجبا على رجال الدين وغيرهم عدم الاكتفاء بالرفض كلما ذكرت «العثمانية»، لأنها لا تخضعنا بحكم منبتها - كرد فعل لحكم الكنيسة - أما عندنا فلم يوجد حكم رجال الدين - لا يوجد فى الإسلام نظام كالكثيسة له سلطة إلا إذا اعتبرنا أن حكم الخلافة المتمثل فى الخلفاء الأربعة، أصحاب رسول الله، كان حكم رجال دين - ومع ذلك.. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا» أى حكما وراثيا، أى دنيويا، كما حدث منذ

معاوية، فإذا كانت فكرة «العلمانية» بها مزايا في كونها تكفل حرية التصرف في شئون الدنيا دون قيود من تعاليم الدين - فعلينا نحن أن نكون لنا هذه المزايا. ونستطيع أن نجد ذلك في ديننا نفسه بما فيه من يسر وسماحة. وإذا درسنا أحاديث رسول الله وأحكامه - كبشر - وعرفنا المآزم فيها والمتروك لحرية تصرفنا لاستطعنا أن نضع الأساس السليم لهذه «العلمانية الإسلامية»<sup>(٤٦)</sup>.

ولعل الخلل في وجهة نظر الحكيم إنما يرجع لسببين :

الأول : أن الاعتماد على النص وليس على التاريخ لإثبات «علمانية» الإسلام قصور يضع أمامه مشكلة الفكر بين الواقع والتطبيق. وإذا كان منهج الحكيم يطبق على الديانة المسيحية فهي بحق ديانة أكثر وضوحاً في مفاهيمها «العلمانية» ولعل القول الشهير للمسيح «إعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله» يؤكد حقيقة فصل الدين عن الدولة بوضوح وجلاء، ولكن ما تم في أوروبا ودور الكنيسة يناقض هذا المفهوم تماماً بل يهدمه، ومن هذه الزاوية لا يمكن الاعتماد على النص أو المقولات النظرية فحسب للتدليل السابق - والحقيقة أن كلاً من الإسلام والمسيحية يتضمنان إشارات واضحة لتولى البشر أمور دنياهن، ولكن السياق التاريخي يناقض ذلك تماماً.

الثاني : يخص مبدأ «العلمانية الإسلامية» هذه الثنائية المتناقضة، فبينما العلمانية في جوهرها تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وأن الظاهرة الاجتماعية السياسية إنما تقوم على أساس من قواعد العقل وحده، والسلوك الإنساني المباشر. فكيف يمكن خلق هذا المزج مع قواعد دينية تنزل بمنزلة الدين الخاص للمواطن؟. وهذا لا يتأتى إلا بإنكار الإسلام كدين واستبداله بمنهج فلسفي ينطلق من مقولات نظرية في فهم العالم الدنيوي، وعدم التعرض للعالم الآخر.

ورغم هذا التزاوج الذي دعا إليه «الحكيم» بين الإسلام والعلمانية فإن مفكر آخر مثل «خلف الله» يهاجم الموقف المقابل القائل بالعلمانية الملحدة، وعلى هذا الأساس يكون موقف المسلمين الذين يقولون بأن الدولة العلمانية دولة ملحدة موقفاً وهمياً يدور حول مشكلة لا وجود لها في الواقع<sup>(٤٧)</sup>.

ونجد تطابقاً بين كل من موقف «خلف الله» و«ميشيل عفلق»، فالأخير يرى أن المفاهيم النسبية التجريبية، المستخرجة من التجارب القومية الغربية، وعلى الأخص مفهوم العلمانية المتجذر في التراث الأوروبي من ثنائية (الكنيسة / الدولة) والذي من شأنه أن يفقد العروة خصوصيتها المطلقة إذا فصلت عن الإسلام، وكما يرى «عفلق»، أنه إذا كانت العلمانية بمعنى الدستور والقوانين لا تميز مذهباً عن آخر في القبول للوظائف أو كذا هذه أمور بسيطة ونحن نمشي مع هذا العصر، ولا نجادل في ذلك إذا كانت المسألة مسألة نصوص دستورية وقانونية<sup>(٤٨)</sup>. ويعلق «محمد جابر الأنصاري» على مفهوم «عفلق» عن ضرورة الارتباط بين العروة والإسلام، والقول في نفس الوقت بمبدأ العلمانية بمعناها المحايد أو القانوني الشكلى، وهو الذى يفصل ما بين الدين والدولة - لا بين الدين والمجتمع ولا بين الدين الفرد - تاركاً للدين حريته الكاملة في مجالاته الروحية والتعبيرية والأخلاقية والاجتماعية، متجهاً فقط لتنظيم الجانب الرسمى بقوانين وأنظمة تعامل المواطنين سواسية في المجالات الحقوقية بغض النظر عن دياناتهم<sup>(٤٩)</sup>. ويقول الأنصاري «ولكن وضعاً للنقاط على الحروف وحتى نواجه المسألة من جذورها، فهل يقبل الإسلام بهذا النوع الدستوري الحقوقي في العلمانية؟ والعبرة ليست في إعلان مبدأ القبول بهذا النوع أو ذاك من العلمانية وإنما وضع منهج محدد للتطبيق. وهل تلتزم النصوص الدستورية والقانونية - التي يشير إليها عفلق - بالتشريع القرآنى المفصل والشامل لكل ناحية من نواحي الحياة أو ستأتى بديلاً عنه؟ وهل ستبقى «علمانية» إذا التزمت به؟ وهل يمكنها طبقاً لمصطلحها العلمانى دون أن تحرم بعض ما أباح الإسلام وتتيح ما حرم من معاملات، وحقوق، وعلاقات بين المسلمين وغيرهم؟.. حيث أن هناك فروقاً في هذه المجالات بين التصور الإسلامى والتصور العلمانى وتلك هى المسألة<sup>(٥٠)</sup>.

وفى الوقت الذى يربط فيه «عفلق» بين الإسلام والدولة على نحو هذا الواقع الحى، ويفصل بين الدين والدولة على نحو قانونى، نجد أن «خلف الله» يؤكد أيضاً هذا المعنى بأن الدولة باعتبارها مؤسسة سياسية إنما تكون شخصية اعتبارية، وليست

شخصية حقيقية، والتدين عملية إنسانية فردية، فالإنسان هو الذى يوصف بالإيمان والكفر والارتداد وما إلى ذلك. ومن هنا نستطيع أن نقول بأن وصف الدولة بالكفر والإلحاد والإيمان وما إلى ذلك إنما يأتى بعيداً عن مفاهيم وحقائق الديانة الإسلامية، ومن هنا يجدر بنا - الكلام - «خلف الله» - بأن نشير إلى تلك المقولة التى يقول بها الدستور المصرى من أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام مقولة سخيفة يجب التخلص منها، وأنه لا معنى لأن نقول «للدولة دين»، وأن نقول عن هذا الدين بأنه الرسمى. فإن الدولة باعتبارها مؤسسة اعتبارية لم تختار دينها، وإنما الذين فرضوا الدين على الدولة هم المواطنون. إن هؤلاء الذين يؤمنون ويكفرون ويرتدون ويلحدون.. وما إلى ذلك مما يتصل بالعملية الإنسانية الفردية بالتدين<sup>(٥١)</sup>.

والملاحظ هنا فى كل من نظرتى «عقل» و «خلف الله» إنهما يريان الإسلام ليس كدين بل كماضى حضارى للأمة العربية، ومن ثم فإن خصوصيتها الحضارية وتشكيلها الوجدانى والثقافى لا يمكن أن يبتعد عن الإسلام وتجسيدات القيمة، ولكن بقت لفترات طويلة وإلى الآن إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام، فالأولى كقومية معطى علمانى، والثانى دين سماوى. ومحاولة كل من «عقل» و«خلف الله» محاولة للتوفيق بينهما.

ونجد أن العلمانية وعلاقتها بالإسلام قد أظهرت وجهات نظر ثلاث، فالاتجاه الأول يعتمد على أن العلمانية لا مكان لها مع الإسلام، ولا حاجة للمسلمين إليها إذا كانوا حقاً مسلمين يسترشدون بالإسلام<sup>(٥٢)</sup> والطرف المقابل يرى أن الأسباب التى دفعت أوروبا إلى الأخذ بمبدأ العلمانية ماثلة بوضوح فى عالمنا الإسلامى المعاصر<sup>(٥٣)</sup> أما الطرف الثالث فيتوسط الطرفين الآخرين فى توفيقه بأن الإسلام دين علمانى وأن العلمانية ليست جديدة على الإسلام<sup>(٥٤)</sup>.

ولقد استعرضنا الاتجاه الأخير ومشاكله. أما الاتجاه الأول الذى يجمع كل من «محمد البهى» و «محمد عمارة» و «محمد يحيى» و «أنور الجندى» و «نبيل السمالوطى» و «رمضان لاوند» وآخرين ممن تكاد تتطابق أطروحاتهم بشأن هذه المسألة. حيث

يقول «عمارة»: «لقد استبدت الكنيسة بالحياة السياسية في أوروبا طوال قرون عصورها الوسطى، فأضفت قداسة الحق الإلهي على من حالفته وباركت وحكمت باللغة على من نبذت وخاصمت، ولقد فرض الاستبداد على الحياة السياسية أسوأ النماذج التي عرفتها البشرية عبر تاريخ الاستبداد»<sup>(٥٥)</sup>.

ويقول محمد البهي «كانت الكنيسة تكاد تكون صاحبة السلطة المسيطرة طوال القرون الوسطى في أوروبا»<sup>(٥٦)</sup>.

ويؤكد محمد يحيى «أنه في أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية قويت الكنيسة وظهرت إمكانيات الصدام وتنازع السلطة بين كنيسة تطمح إلى الزعامة، أو التدخلات الدنيوية، وبين حكام يطمعون في تسخير تلك المؤسسة الاجتماعية لأغراضهم»<sup>(٥٧)</sup>.

ويردف «لاوند» «أنه في تاريخ أوروبا قد امتزجت الكنيسة بالجهاز الكهنوتي، والمسيحية لم تعد في الماضي مجرد قيمة روحية، إنما كانت في الحقيقة قيمة تجمدت في مصالح طبقة رجال الدين»<sup>(٥٨)</sup>.

وتأسيساً على ذلك كانت العلمانية في اعتقاد ذلك الفريق - رد فعل لسلطة الكهنوت في العصور الوسطى وتسلبها السياسي والروحي مما كان يحول دون الانطلاق والتحرر والنزعة العلمية التي واكبت عصر النهضة - ويؤكدون أن العلمانية كانت ضرورة موضوعية وتاريخية مرتبطة أشد الارتباط بالظروف الخاصة التي مرت بها أوروبا.

فهل عرف الإسلام وتاريخه صور هذا الاستبداد الكنيسي بالحكم؟ لقد خلا تاريخ الإسلام من «المؤسسات الدينية ومن «رجال الدين، ومن الوساطة الدينية»<sup>(٥٩)</sup>. فالعلمانية ليس لها مكان في وجود الإنسان مع الإسلام. فإما أن يوجد إسلام ولا علمانية أو أن توجد العلمانية ولا إسلام<sup>(٦٠)</sup>. فالعلمانية في تصور بعض المسلمين المعاصرين ومحاولتهم التوفيق بينها وبين الإسلام في مجتمع أسلام، تعود إلى قصور في تصور الإسلام، ثم رغبة في محاكاة حلول الغرب لمشاكل كانت وليدة البيئة الغربية، ونتيجة للصراع فيها حول السلطة والتفرد بالقوة في كل جوانبها في المجتمع

الأوروبي<sup>(١١)</sup>. ومن هنا فإن الإسلام لا يقر مبدأ العلمانية الذى هو ثمرة من ثمار الفكر الأوروبي المسيحي<sup>(١٢)</sup>. وإذا كانت الكنيسة وأوضاعها ومفاهيمها مدار الاهتمام فى الفكرة العلمانية، فإن انعدام وجود كنيسة وكهنوت فى الإسلام يجعل من المسخف الفكرى أن تطرح بالنسبة له فكرة «اللا دينية» فى أى شكل من أشكالها<sup>(١٣)</sup>. والحقيقة أن هذا الفريق قد اعتمد بشكل أساسى فى تبنيه لوجهة نظره هذه على خطأ منهجى جوهري، وهو أن هناك علاقة انفصال بين المؤسسة الدينية الممثلة فى الكنيسة المسيحية، وبين المؤسسة المدنية أو الحكم «الزمنى» المتمثل فى الأباطرة. ومن الثابت أن هذا الانفصال المؤسسى بين المؤسستين هو انفصال شكلى قانونى فحسب، ولكن هناك علاقة المصالح المادية بين المؤسسة «الكنيسة» والمؤسسة «الزمانية» على اضطراد الأطراف الأخرى من الشعب وتصفية المذاهب الأخرى تكريساً للنظام الإقطاعى.

ولا تعنى قوة الكنيسة أنها خرجت من نطاق دورها فى التبرير الدينى للسلطة الزمنية، بحكم أنها أصبحت أيضاً جزءاً من النظام الإقطاعى، بل إن الوضع الأخير مكنها من تحقيق نفوذ وقوة، فلم تعد مؤسسة ذليلة، مما عكس درجة من التوازن. لكن فى نفس الوقت قامت بدورها التبريرى فى إطار مصالح النظام الإقطاعى. ولعب الدين فى هذا النظام الإقطاعى - وفى داخل بنيته الاقتصادية والاجتماعية دوراً هاماً وخطيراً ليس كمبرر فحسب بل كأداة قمع هائلة، فلقد أخضعت كلتا المؤسستين الدينية والزمنية الدين للمصالح المادية للنظام الإقطاعى، ولأن الأنماط السابقة على الرأسمالية مثل (العبودية والإقطاع) والتي كان للعبد أو القن معهما يمكنه أن يستقل عن السيد أو الإقطاعى فكان لابد من وجود قوة من الإكراه فوق الاقتصادى، والذي يتطلب نوعاً من القمع الأيديولوجى أو الإكراه الأيديولوجى، وقد لعب الدين فى تلك الأنماط تلك الدور، ولكن عندما جاءت الرأسمالية لم تكن بحاجة إلى هذا الإكراه فوق الاقتصادى للاستغلال ولكن مع تطور قوى الإنتاج وعدم قدرة العامل على الاستقلال الاقتصادى دون الارتباط بضرورة العمل لدى الرأسمالى وبداخل مصنعه وإلا فالجوع

في انتظاره، فهذه العلاقة لم تكن بحاجة إلى إكراه أيديولوجي، ومن ثم كان الدور الديني في التبرير والقمع الأيديولوجي في العصور الوسطى أحد ركائز النظام الإقطاعي ووجوده. وعند الإطاحة بالإقطاع الأوروبي لم تعد هناك حاجة للكنيسة من زاويتين أولاً: أنها جزء من النظام الإقطاعي البائد. ثانياً لعدم الحاجة لدورها القمعي والتبريري ومن ثم فلا بد من فصل الدين عن الدولة البورجوازية الحديثة.

ونلخص من ذلك إلى أن جوهر العلاقة بين «السلطة الزمنية» و«السلطة الدينية» كانت علاقة ارتباط وليس علاقة انفصال وإلا لماذا لم يكن التنازع بين المؤسسات مؤدياً إلى القضاء على إحداها في أوروبا، بل كان كل منهما يكمل الآخر، كذلك لا يمكن الكلام عن التبرير الأيديولوجي الذي كانت الكنيسة تقوم به كاستبداد ولكنه أداء لهذه الوظيفة الحيوية كما أسفنا من قبل.

ولقد استدرج زكرياء في دفاعه عن العثمانية بتأكيد ما طرحه المفكرون الإسلاميون من طبيعة الانفصال بين المؤسسات الدينية والزمانية في أوروبا الوسطى. هذا الانفصال المؤسسي الشكلي، بينما هناك علاقة الارتباط والدمج في إطار المصالح المادية للنظام الإقطاعي. وأشار زكرياء إلى أنه بالرغم من أن الإسلام لم يعرف مؤسسة دينية معادلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية، وهذا كما قلنا أمر طبيعي، لكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية ومسموعة الكلمة، ومهروبة الجانب، يرعى شئونها رجال متخصصون في أمور الدين. فشيخ الأزهر.. وهيئة الإفتاء.. وهيئة كبار العلماء تمثل بدورها سلطة دينية، لا جدال أن رأيها يطلب في الأمور الهامة. وفي المذهب الشيعي المعاصر تتمثل بشكل أوضح حيث يظهر الترتيب الهرمي بادنًا وماراً بخجة الإسلام ومنها إلى آية الله ثم آية الله العظمى. ومنذ الثورة الإيرانية أصبح هذا الترتيب الهرمي هو السلطة في إدارة شئون الحكم، وربما فاقت سلطة الباباوات في العصور الوسطى<sup>(٦٤)</sup>. وأضاف زكريا قائلاً: «إن السلطة الدينية طوال التاريخ الإسلامي كانت قائمة وكانت أحياناً تستخدم مكانتها، وهيبتها من أجل الدفاع عن مبادئ الدين الأصلية، ويؤدي ذلك إلى مصادمات قد تكون حامية مع الحكام من خلفاء، وسلاطين، وأمراء»<sup>(٦٥)</sup>.



وهذه المحاولة من «زكريا» لإيجاد أوجه للشبه بين أوضاع السلطة الدينية فى أوروبا فى العصور الوسطى وبين السلطة الدينية فى البلاد الإسلامية، للتدليل على المماثلة فى الاحتياج إلى العلمانية. هذه المحاولة غير لازمة إذا ما أدركنا أن العلمانية تعنى فصل الدين عن الدولة - بشكل عام - سواء اتخذت علاقة الدين بالدولة، أو علاقة السلطة الدينية بالسلطة الزمنية، علاقة الانفصال الخارجى أو الشكلى أو المؤسسى أو علاقة الدمج كما هو فى الدولة الإسلامية فليست هناك انفصال وكانت السلطة تجمع ما بين السلطة الدينية، والزمنية وكانت تحقق نفس الغرض لما كان عليه الوضع الأوروبى، فالخلافة كانت تجمع بين السلطتين الزمنية والدينية فكانت علاقة الدمج المعلنة وكان الدين مطواعا للسلطة الزمنية والمؤسسة الدينية التى تضم الفقهاء، والقضاة تابعة بشكل عام فلم تكن تقوى على مواجهة الحكم. ولأن المؤسسة الدينية كانت مع الخلافة - وكذلك تعدد المذاهب - فإن ذلك اضعفها وجعلها تابعة وغير متلاحمة وغير قوية بعكس حال الكنيسة الكاثوليكية التى كان انفصالها المؤسسى يعكس هذه القوة والنفوذ، وأصبحت وظيفتها التبريرية تخضع لمقتضيات النظام الإقطاعى بشكل عام بينما أصبحت المؤسسة الدينية فى الدولة الإسلامية - لتبعيةها وضعفها - مندفعة فى وظيفتها التبريرية إلى حدودها القصوى.

إذن القول بأن العلمانية نتاج لظروف تاريخية مغايرة لتاريخنا الإسلامى والمرتبطة بالعصور الوسطى الأوروبية قول يعمى عن حقيقة أن المؤسسة الحاكمة - التى كانت فى الإسلام أيضاً رئاسة الدنيا والدين، بهذه الصفة المزدوجة بل إن مؤسسة الخلافة ذاتها لم تكن تبعد كثيراً عن مضمون الكهنوت الكاثوليكي المسيحى فى العصور الوسطى، وذلك بالهيمنة على المقدرات الدنيوية والدينية، وكانت الشعوب الإسلامية - ومصر واحدة منها - تعيش حالة تشبه أوروبا العصور الوسطى فقد كان الناس آلات فى أيدي رجال الدين، وكان الخليفة أو السلطان يجمع بين السلطة الدينية، والسلطة المدنية، فهو الحاكم الأعلى والمعلم للأمم الإسلامية وهو فى نفس الوقت خليفة الله وظله على الأرض.. وكان يسخر رجال الدين لخدمته فيحشدون الجماهير

فى فى ركابه ويفرونهم بكل رجل حر مثلما كان البابا ورجال الدين يستغلون نفوذهم الدينى فى فرض سلطانهم السياسى فى محاربة المفكرين كان الخليفة ومن ورائه رجال الدين ومشايخ الطرق يستغل نفوذهم فى إقرار سلطته واضطهاد الداعين إلى الإصلاح. وكما أن البابا ورجاله غارقين فى الترف منهمكين فى الملذات وجمع الأموال يفرضون ضريبة العشر على المسيحيين، ويبيعون صكوك الغفران حتى أصبحت الكنيسة تملك ما يزيد عن ربع الأراضى فى كثير من الممالك، كذلك كان الخليفة ومشايخ الطرق يعيشون فى سعة من العيش بفضل ما يجبرون من مريديهم، وما تدر عليهم الأملاك الكثيرة التى وقفها أصحابها السذج على وجوه ظنوا أنها تقربهم من الله، ويمثل ما تنبه الأوروبيون إلى أن رجال الدين ليسوا من البراءة والطهر ويمثل ما تعالت الصيحات فى مختتم العصور الوسطى فى أوروبا مطالبة بعدم الاحتكام إلى الدين فيما لا يدخل فى دائرته، بدأ بعض المسلمين يشككون الناس فى نزاهة رجال الدين<sup>(٦٦)</sup>.

وفى معركة فكرية شهيرة، كان «على عبد الرازق» ضد هذه السلطة الدينية الدنيوية، ألا وهى الخلافة، فيقول : «معاذ الله.. لا يريد جل شأنه لهذا الدين الذى كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة، ولا نضيف الأمراء ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء»<sup>(٦٧)</sup>.

وأكد عبد الرازق «أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه لا تتوقف على هذا النوع من الحكومة الذى يسمونه الفقهاء «الخلافة» ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس بالخلفاء». والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين فى دنياهم لا يتوقف على شىء من ذلك، فليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا، لو شئنا تعلمنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد<sup>(٦٨)</sup> هذه الخلافة تمثل الوجه الآخر للعملة فإن الاستخدام السياسى للدين ما هو إلا مرادف للاستخدام الدينى للسياسة فكلاهما يلقى بظلال من اللاعقلانية على المجتمع والذى بالضرورة تحكمه قوانين وفق مقتضيات مصالحه المباشرة والعملية.

وإذا كانت الخلافة تعكس نزوع إلى الشمولية - الدنيا والدين - فمن المؤكد أيضاً أن النزوع إلى الشمولية حقيقة مؤكدة في تاريخ المسيحية - خلال قرونها العشرة الأولى - فإن أوضاع المسيحية في العصور الوسطى لم تكن تختلف في أساسياتها عن الأوضاع السائدة في الإسلام، وبالطبع هناك تفاصيل كثيرة تتباين فيها العقيدتان، وذلك على الأقل لاختلاف العصر والبيئة الاجتماعية اختلافاً كبيراً، غير أن الاتجاه العام نحو الشمولية كان مشتركاً بينهما ومن ثم فإن أحد الأسباب التي بررت ظهور العلمانية في أوروبا يمكن أن تنطبق بدورها على الأوضاع السائدة في العالم الإسلامي<sup>(٦٩)</sup>.



## المراجع

- (١) فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة فكرية - قضايا فكرية، أكتوبر ١٩٨٥، ص ٢٧٣.
- (٢) Dictionnaiza Encycll dique Quillet P.4353.
- (٣) أنور الجندى : سقوط العلمانية - بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ص ٧.
- (٤) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص ٢٨٠.
- (٥) The New Encyclopaedia Britannica, Volum 10, P594.
- (٦) محمد البهى : فى الوقت الضائع - حول العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق. القاهرة. مطبعة الأزهر ١٩٧٩، ص ٧.
- (٧) توفيق الحكيم : فى الوقت الضائع - حول العلمانية، جريدة الأهرام بتاريخ ١٩/٣/١٩٨٥.
- (٨) محمد يحيى : فى الرد على العلمانية، القاهرة : الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٠، ص ٦٢.
- (٩) نبيل السمالوطى : التنشئة الاجتماعية بين العلمانية والانتماء الدينى - مجلة كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، العدد الثامن. ١٩٩٠. ص ٩٧.
- (١٠) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص ٢٨٠.
- (١١) إبراهيم مذكور : معجم العلوم الاجتماعية. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٤٢٥.
- (١٢) إبراهيم مذكور : المرجع السابق، ص ٢١٣.
- (١٣) محمد البهى : المرجع المذكور، ص ١١.
- (١٤) نبيل السمالوطى : المرجع المذكور، ص ٩٠.
- (١٥) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ١٢.
- (١٦) أنور الجندى : المرجع المذكور، ص ١٢.
- (١٧) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ١١.
- (١٨) أنور الجندى : المرجع المذكور، ص ٤٤.
- (١٩) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص ٢٧٣.
- (٢٠) المرجع السابق ص ٢٧٣.
- (٢١) أنور الجندى : المرجع السابق، ص ٢٠.
- (٢٢) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ٧٨.
- (٢٣) لجنة لعلماء الأكاديميين السوفيت الموسوعة الفلسفية. ترجمة/ سمير كرم. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٩. ص ٤٣٤، ٤٣٥.
- (٢٤) لجنة العلماء الاكاديميين السوفيت : المرجع المذكور، ص ٤٢٠، ٤٣٠، ٤٣١.

- (٢٥) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص ٣٨٢ .
- (٢٦) عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١، ص ٤٠٤ .
- (٢٧) أحمد زكي بدوي : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية . بيروت : مكتبة لبنان، ١٩٧٧، ص ٣٧٠ .
- (٢٨) حسن حنفي : حوار فاكس فيبر . مجلة الكاتب، ديسمبر، ١٩٦٩، ص ١١١ .
- (٢٩) المرجع السابق ص ١١٢ :
- (٣٠) حسن حنفي : المرجع المذكور، ص ١١١ .
- (٣١) محمد البهي : المرجع المذكور ص ٣٦ .
- (٣٢) حسن حنفي : المرجع المذكور، ص ١١٠ .
- (٣٣) فضل شلق : مفهوم الطمانينة، مجلة (فكر) العدد الرابع، ١٩٨٥، ص ٧٢ .
- (٣٤) فضل شلق : المرجع المذكور، ص ٧٣ .
- (٣٥) جوزيف مغيزل : العروبة والطمأنينة . مجلة «العلوم»، ديسمبر ١٩٥٩، ص ١ .
- (٣٦) فضل شلق : المرجع المذكور، ص ٧٣ .
- (٣٧) عبد الإله بلقزيز : حول نشوء وأخفاق الدعوة الطمانينة، مجلة الوحدة، عدد ٢٦، ٢٧، ديسمبر ١٩٨٦، ص ٦٤ .
- (٣٨) توفيق الحكيم : في الوقت الضائع - رسالة د. عبد المنعم النمر، جريدة الأهرام بتاريخ ١٩/٣/١٩٨٥ .
- (٣٩) توفيق الحكيم : المرجع المذكور .
- (٤٠) فضل شلق : مرجع سابق ص ٧٥ .
- (٤١) لويس عوض : حوار منشور في مجلة القاهرة، بتاريخ ١٥ يونيو ١٩٨٧ .
- (٤٢) عبد الإله بلقزيز : مرجع سابق، ص ٦٤ .
- (٤٣) عبد الإله بلقزيز : مرجع سابق ص ٦٥ .
- (٤٤) محمد أحمد خلف الله : الدولة الطمانينة ليست ملحدة، مجلة البقعة العربية، يوليو ١٩٨٩ .
- (٤٥) توفيق الحكيم : «الإسلام الطمانيني، مقال بجريدة الأهرام بتاريخ ١٩/٣/١٩٨٥ .
- (٤٦) توفيق الحكيم «علمانية الإسلام، مقال بجريدة الأهرام بتاريخ ٣٦/٣/١٩٨٥ .
- (٤٧) محمد أحمد خلف الله : المرجع المذكور ص ٣٤ .
- (٤٨) محمد جابر الأنصاري : تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠-١٩٧٠ الكويت، المجلس الوطني للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٠ (مسلسلة عالم المعرفة) ص ١٢٢، ١٢٣ .
- (٤٩) محمد جابر الأنصاري المرجع المذكور ص ١٢٢ .
- (٥٠) المرجع السابق ص ١٢٦ .

- (٥١) محمد أحمد خلف الله : المرجع المذكور ص ٣٥.
- (٥٢) محمد عمارة : الإسلام .. هل هو الكاثوليكية الأوروبية جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٦.
- (٥٣) فؤاد زكريا : المرجع المذكور ص ٢٨٩.
- (٥٤) توفيق الحكيم : «علمانية الإسلام، جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٦.
- (٥٥) محمد عمارة : العلمانية ونهضتنا الحديثة، الطبعة الأولى. للقااهرة : دار الشروق ١٩٨٥ ص ١٩.
- (٥٦) محمد البهي : المرجع المذكور، ص ٨.
- (٥٧) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ٢٦.
- (٥٨) رمضان لاوند : «بين العربية والإسلام»، مجلة الطوم، إبريل ١٩٥٩.
- (٥٩) محمد عمارة : الإسلام .. هل هو الكاثوليكية الأوروبية. جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٦.
- (٦٠) محمد البهي : المرجع المذكور، ص ٧.
- (٦١) المرجع السابق، ص ٨.
- (٦٢) أنور الجندى : المرجع المذكور، ص ١٩.
- (٦٣) محمد يحيى : المرجع المذكور، ص ٢٩.
- (٦٤) فؤاد زكريا : مرجع سابق، ص ٢٨٥.
- (٦٥) فؤاد زكريا : المرجع المذكور ص ٢٨٥.
- (٦٦) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. القااهرة، مكتبة الآداب، ١٩٥٤ ص ٢٦٠.
- (٦٧) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، الطبعة الأولى. القااهرة. مطبعة مصر، ١٩٢٥ ص ٢٨.
- (٦٨) على عبد الرازق : المرجع المذكور، ص ٣٦.
- (٦٩) فؤاد زكريا : المرجع المذكور، ص ٢٨٥.





الفصل الأول  
قضايا الفكر  
العلماني في مصر



يتعرض الجزء الثانى من هذا الكتاب بعد التقديم بالملاحظات المنهجية والنظرية السابقة إلى تناول قضايا الفكر العلمانى فى مصر ١٩٥٢-١٩٥٠ وسنتناول كل قضية على حدة لتوضيح جهد وموقف المفكرين التنويريين ومعارضيههم بشأن هذه القضايا التى احتلت موقعاً هاماً فى الصراع الفكرى والسياسى فى تلك الآونة.

وعلى الرغم من أن الظروف الدولية والمحلية قد ساعدت إلى حدود بعيدة فى صعود المفاهيم العلمانية وسيادة النظام المدنى للدولة والتقدم حثيثاً بشأن القضايا الأخرى إلا أن هذا التقدم لم يأخذ طابع الثبات والاستمرار، فما إن انتكست التجربة الليبرالية فى أواخر العقد الرابع من هذا القرن حتى عاودت المفاهيم التقليدية ذات الطابع السلفى والدينى فى الظهور ومهاجمة التيارات التحديثية والأسس المدنية للدولة المصرية وحاولت استرداد الأرض التى فقدتها منذ مطلع القرن ومع صعود البورجوازية المصرية وسيادتها فى الاقتصاد والسياسة على أثر ثورة ١٩١٩.

والقضايا المطروحة فى هذا الجزء على التوالى قضية التعليم - البحث العلمى - الدين والدولة - الخلافة - المرأة - القومية المصرية - الرابطة العربية كل تلك القضايا وتماسها مع المؤثرات التقليدية فى المجتمع المصرى ومدى التقدم والتقهر الذى حدث!

## التعليم

لقد كان التعليم محوراً أساسياً من محاور الفكر العلماني وتضاربت واختلقت وجهات النظر بشأن التعليم والمدنى والتعليم الدينى فى مصر.

## التعليم العام

من يرجع إلى تاريخ التعليم فى بلدنا، يجد أنه قبل القرن التاسع عشر موافقاً لحالة البلاد وأهلها جارياً على قاعدة دينية ومنحصر فى دائرة ضيقة لا تتفد أشعتها فى الحجب الكثيفة التى تحيط بها ونعى بهذه الدائرة أسوار جامع الأزهر<sup>(١)</sup>.

حتى إذا ما استيقظ المصريون ١٧٩٨ على الحملة الفرنسية كأول موجة من موجات الإمبريالية الأوروبية حدثت مواجهة بين ثقافتين وحضارتين مختلفتين تمام الاختلاف، فثقافتنا المصرية فى ذلك الوقت كانت تمثل استمراراً لثقافة العصور الوسطى من الاقتصاد على علوم اللغة العربية بصورة غاية فى التخلف والاعتماد على التفكير الخرافى واستخدام السيف والرمح كفن حرب<sup>(٢)</sup>.

ولقد كان لتلك الحملة وأحداثها أثراً عميقاً فى نفوس فئة من المفكرين بدأوا يتساءلون عن سر ضعف مصر وقوة تلك الأمة الأوروبية التى اصطدمت بها لأول مرة فى التاريخ الحديث وانتهى بهم التفكير إلى الأنفضاض على القديم والاتجاه إلى التجديد على أسس غربية<sup>(٣)</sup>.

وبعد أن استتب الأمر لمحمد على، شرع بنظم الدولة على الأسس التى كانت تقوم عليها الدول الغربية، وهنا شعر بالحاجة إلى رجال متعلمين من أهل البلاد يستطيعون أن يقوموا بالأعمال الفنية فى الجيش والمصالح المدنية ولم يكن التعليم فى الأزهر مما يعين على إعداد هذا الصنف من الرجال، ويرجع ذهاب محمد على فى إصلاحاته واتجاهاته الحديثة بعيداً عن الأزهر والاعتماد على رجاله إلى يأسه فى إصلاحه وتوجيهه إلى الاتجاهات الحديثة. فبدأ تفكيره فى إرسال البعثات إلى المعاهد الغربية لدراسة مختلف العلوم والفنون<sup>(٤)</sup>.

على أن نظام التعليم الحديث الذى أخذ به محمد على لم يكن يقصد منه فى الأصل نشر التعليم بين طبقات الأمة، بل كان مجرد أداة لإعداد الموظفين والفنيين اللازمين لتشييد الأعمال فى دولة حديثة ومن مظاهر ذلك أنه بدأ بإنشاء المدارس الخصوصية العالية التى تسد حاجته العاجلة إلى الفنيين<sup>(٥)</sup>.

وينتقد لطفى السيد هذا الأسلوب الميكانيكى لنقل تجربة إنشاء المدارس على النظام الأوروبى لتعليم الطوم الحديثة «فلم تظن إلى جعل التعليم وطنيا أو بعبارة أخرى إلى إدخال قواعد آدابنا القومية وأخلاقنا إلى تعاليمها فكانت مدارسنا أشبه شىء بغيريات تخرج منها الموظفين»<sup>(٦)</sup>، وأصبح حال للتعليم عبارة عن البرامج الملققة من البرامج الأوروبية مختزلة لثملاً بعض الزوايا من العقول<sup>(٧)</sup>.

وبدأ التعليم بوصفه ممارسة مستقلة تمتد لتشمل (مجمل سطح المجتمع) من أجل هدف متميز<sup>(٨)</sup>. هذا هو هدف محمد على فى خلق جيش من الفنيين المتميزين المرتبطين به ومشروع الإمبراطورية «البديلة للإمبراطورية العثمانية» التى كانت تستوجب بناء دولة حديثة قادرة على تحقيق ذلك الهدف فى ظروف مغايرة لاستنهاض المنطقة ومواجهة المد الاستعمارى الأوروبى، بيد أن هدف محمد على لم يكن خافياً على الدول الأوروبية وخاصة إنجلترا وجهودها المتواصلة لضرب هذا المشروع والتى لم تنقطع إلا بعد حصر دور محمد على عشية عقد معاهدة لندن ١٨٤٠<sup>(٩)</sup>.

ويفسر لطفى السيد الغرض العام لكل أمة من التعليم هو «صبغ بنيتها بصبغة واحدة حتى يصبحوا بقدر الإمكان متشابهين فى الأخلاق والميول والعادات فإذا سهل عليهم أن يكونوا مجموعة متشابهة الأجزاء، فذلك معنى الوحدة القومية التى ينشدها من يريد أن يحمل الأمة على الأخذ بأسباب السعادة»<sup>(١٠)</sup>. ورغم أن عملية التحديث بدأت منذ الستينات من القرن التاسع عشر، فهناك «طريقتان لاقتباس الثقافة يصح أن نسميها (طريقة الاندماج وطريقة الإحلال) ومصر دخلت منذ أوائل القرن الماضى فى طور من أطوار التحول الثقافى ولكنها لم تتبع إحدى هاتين الطريقتين خالصة

وإنما عمدت إلى حل وسط فاخترت طريق «الازدواج الثقافي» (١١) وأصبح هناك تياران في الثقافة مختلفان هما استمرار لثنائية التعليم التي بدأت في عصر محمد علي. «وهكذا وجد في مصر نظامان تعليميان منفصلان يعيشان جنباً إلى جنب إحداهما يتصل بروح الأمة وتاريخها وجهودها الثقافية الماضية ولكنه يعيش في عزلة من تيارات الحياة الحديثة وينظر إلى الوراء يستمد من الماضي سبب وجوده ومادته وأساليبه ونظمه، والثاني يتطلع إلى المستقبل ولكنه نظام مفروض على الأمة منقطع الصلة بماضيتها الثقافية والاجتماعي يقوم على ثقافة مستوردة لم تشترك العقلية المصرية في إنتاجها» (١٢). «تاريخ التعليم كان في مصر مرتبطاً إلى حد كبير بالمساجد والجوامع، فالعلاقة كانت وثيقة بين التعليم والدين» (١٣) وفي القرية المصرية كان هناك رئيساً روحياً ما نعرفه بـ «فقيه القرية» ومهمة الفقيه الإمامة في الصلاة وإقامة انشعائر الدين وتوكل إليه مهام أخرى مثل شئون التعليم في (كتاب القرية) وهو جزء من مسجد القرية، وصار يرسل للفقيه في أوقات فراغه أبناء القرية الموسرين لتعليمهم مبادئ الدين ومبادئ القراءة والكتابة، صار التعليم الديني أوضح ظاهرة للتعليم في الكتابات، (١٤).

ويذكر لطفى السيد : «زرت كتاباً في إحدى القرى فوجدت عدد التلاميذ قليلاً جداً فقلت للمعلم أظن السبب في هذه القلة تنقية الدودة فقال كلا ليس في بلدنا دودة فإني قد أذنت الأذان الشرعي على أركان البلد الأربعة، فذهبت الدودة بإذن الله تعالى!! قال ذلك والتلاميذ يسمعون ولعلمهم كانوا يكتوبون أعينهم التي ترى الدودة في الغيطان» (١٥) ويبدى لطفى السيد انتقاده أن تترك أولادنا جيل المستقبل إلى نموذج الفقهاء هذا، بل بعبارة أكثر حرارة ينتقد لطفى السيد السلوك التربوي في الكتاب، حين يقول «نجد الصبيان في غرفة ضيقة عتيقة كسجون القرون الوسطى» (١٦).

فقد كان المعلمون في تلك الكتابات لا يعرفون شيئاً سوى حفظ القرآن لفظاً بغير معنى وإذا كان في أذهانهم شيء باسم الدين فما هو إلا الزائد الضار دون الأصل النافع وقد عرفوا بأنهم أفسد حالاً من العامة» (١٧).

ولما كان التعليم الدينى يقوم فى الأزهر وتلك الكتاتيب التى يمول الاتفاق عليها من الضريبة التى قررتها مجالس المديريات على جميع المصريين على السواء وينتفع بها فى أغلب الأحوال فريق واحد منهم ويحرم الفريق الثانى وهذا الأمر يوجب شقاقاً بالطبيعة بين أخين متألفين، تلك القضية كان أهم أعمال الجمعية العمومية لأقباط القطر المصرى فى مارس ١٩١١، حيث عرض حبيب أفندى دوس لمسألة ضريبة الخمس فى المالية التى يجمعها مجالس المديريات للإتفاق على معاهد العلم وكذلك إنشاء المعاهد الأولية للكتاتيب،<sup>(١٨)</sup>.

وكان بعض الأعضاء فى مجلس شورى القوانين قد اقترحوا بوجوب إضافة نص ينص باتفاق ما يدفع من الأقباط فى هذه الضريبة على مدارس وكتاتيب خاصة بهم حتى يكون العمل متطابقاً على القاعدة المشهورة (الغنم بالغرم) غير أن كثير من أعضاء ذلك المجلس المؤقت عارضوا هذا الاقتراح بشدة بحجة أنه لا يصح تدوين قول كهذا فى قانون رسمى وأن مجالس المديريات ستفعل ذلك من نفسها بطبيعة الحال،<sup>(١٩)</sup>.

غير أن مجلس المديريات رفض ذلك مبرراً بأن نظمات الكتاتيب الحالية لا تمنع غير المسلم من دخولها إذ أن أغلب ما تشغل به حصص طلابها من العلوم لا يمكن لغير المسلم أن يتلقاه ودليلنا على ذلك أنها أنشئت على نسق الكتاتيب التابعة لنظارة المعارف وهذه معترف أنها إسلامية صرفة،<sup>(٢٠)</sup>.

والأقباط يطلبون أن تكون الكتاتيب عامة يدخلها القبطى المصرى واليهودى المصرى والمسلم المصرى يتعلمون فيها جنباً إلى جنب بغير تمييز،<sup>(٢١)</sup>.

وطالب الأقباط من خلال المؤتمر الذى عقد فى أسبوط ١٩١١ بحق دخول الأقباط للكتاتيب وكذلك مدارس معلمى الكتاتيب وإزالة الصبغة الدينية لمعاهد التعليم التى تنفق عليها مجالس المديريات من واقع الضريبة التى تفرض على المصريين جميعاً،<sup>(٢٢)</sup> وأضاف، لاشك أن العمل فى السياسة بالنسبة للأفراد وبالنسبة للمجاميع لا يصح أن يكون قاعدته العقائد الدينية بل يجب أن تكون قاعدته المنفعة،<sup>(٢٣)</sup>.

لكن التقرير الذى تلاه الشيخ على يوسف يوم الإثنين ١ مايو ١٩١١ فى الجلسة التى عقدت برئاسة مصطفى رياض باشا فى المؤتمر المصرى الذى عقد فى هليوبوليس، يتناقض تماماً مع المفهوم العلمانى الذى أكدته المؤتمر حيث قال:

«الدين الرسمى للحكومة المصرية هو الإسلام بحق الفتح الذى استمر حكمه من سنة ٢٠ هجرية حتى الآن. ثانياً: بحكم الأغلبية «للأمة المصرية» التى يبلغ سكانها المسلمين فيها إلى نسبة ٩٢٪ من مجموع سكانها بين القبط واليهود ونزلاء من كل الطوائف والأديان».

واختتم التقرير بقوله: فالقول بأن حكومة مصر لا دين لها أو لها دينان لا دين واحد لا يصدر إلا عن شخص لا يدري ما يقول».

ويخلص التقرير الذى قدمه على يوسف والذى طبع الدولة المصرية بطابع ثيوقراطى إلى:

١ - فصل جميع مدارس المكاتب الأهلية ومدارس الأوقاف من نظارة إدارة المعارف وجعلها إدارة بذاتها يراعى فيها تنفيذ شروط الواقفين.

٢ - إبطال تعليم الدين المسيحى من جميع مدارس الحكومة لأنه لا يجوز تعليم غير الدين الرسمى<sup>(٢٤)</sup>.

وظلت هذه المشكلة قائمة حتى تولى سعد زغلول نظارة المعارف فقرر إدخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية المسيحية وعندما صدر قانون المدارس الابتدائية والثانوية ١٩٢٨ تقرر أن تكون مادة الدين عامة (إسلامى ومسيحى) دون تأدية امتحان فيها مع التوصية بإجراء مسابقات وتوزيع جوائز للمتفوقين.

وعندما تولى طه حسين وزارة المعارف سنة ١٩٥٠ كان أهم أعماله توحيد المرحلة الأولى فى عام ١٩٥١ بزوال الازدواج، ولم يعد هناك تعليم دينى متخلف وآخر مدنى، إنما أصبح التعليم واحداً يضمن الوحدة الفكرية بين مواطنى الوطن الواحد،<sup>(٢٥)</sup> ولكنه لا يستبعد التعليم الدينى لأنه يرى «التطور الحديث الذى خضعنا له



منذ أول القرن الماضي قد أثر في ثقافتنا هذه آثار مختلفة وذهب في طرق متباعدة ومتناقضة وبابن بعضها بعض وكانت عقول متفاوتة يذهب كل منها في التطور والتفكير والحكم مذهباً لا يذهب الآخر، فالعقل الأزهرى والعقل الذى تنتجه المدارس المدنية الخاصة والعقل الذى تنتجه المدارس المشتركة بين القطاعين الدينى والمدنى كل هذه العقول يتصور ويفكر على أسلوب خاص به ومقصود عليه وينتج من هذا أن وحدتنا القومية نفسها ضعيفة واهية معرضة للخطر وكنت أرى أن يجتهد المشرفون على التعليم بوزارة المعارف والأزهر على أن يقرروا مسافة الخلف بين هذه العقول المتباعدة حتى تصبح فى ثقافة واحدة وحتى نصبح بفضل هذه الثقافة أمة واحدة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، (٣٦).

ولكن إسماعيل القبانى يرى نتيجة هذا الازدواج الثقافى بدأ المتعلمون فى مصر ينقسمون إلى طائفتين متباينتين فى الروح وأساليب التفكير مختلفتين فى نظريتهما إلى الحياة وأن أصبحت بمصر ليس لها ثقافة قومية بالمعنى الصحيح تربط حاضرها بماضيتها وتحدد اتجاهاتها وغاياتها، فأمة تتنازعها ثقافتان متنافرتان هى أن تعيش فى صراع دائم مع نفسها ولا خلاص إلا بالعمل على توحيد نظامها التعليمى، (٣٧).

ولكنه اتفق مع طه حسين حول توحيد النظام التعليمى فى أنه لا يتنافى مع التنوع فى المعاهد والدراسات حيث تقدم الحاجة إلى هذا التنوع ولاشك أن التنوع والتخصص أساس الدراسات العالية ولكن لا معنى لوجود تعليم ابتدائى دينى وتعليم ابتدائى وثانوى حديث وتعليم ثانوى دينى فى بلد واحد لأن التخصص ليس له محل فى التعليم الابتدائى والثانوى، (٣٨).

وهذه الثنائية الثقافية يرى أحمد أمين ببعد نظر ثاقب أنها ليست قاصرة على الثقافة بل الشأن فى المسائل الاقتصادية والاجتماعية بها وجدت فى أكثر مرافق الحياة كالقضاء بين محاكم شرعية ومحاكم وطنية والأدباء بعضهم يميز الأدب القديم والآخر ينحاز للأدب الأوروبى إلخ، (٣٩).

ولعل أولئك المفكرين الذين وصفوا تلك الثنائية، قد طرحوا حلاً لتلك الإشكالية في ضرورة الموازنة بين هذين التيارين المتناقضين وإنجاز عملية الإنصهار والتآلف الحضارى، وفي الحقيقة أن هذه العملية الحضارية لم تتم وكان الفشل نصيب المحاولات المختلفة، ويرجع ذلك الفشل إلى خلل بنيوى فى الطبقة الرأسمالية المصرية المنوط بها - فى تلك الفترة التاريخية من النصف الأول من القرن العشرين - القيادة السياسية والفكرية للمجتمع المصرى، حيث أن هذه الطبقة لم تحطم قوى الإنتاج القديمة بالكامل والمرتبطة بالنظام «الإقطاعى»، وأصبح الوضع المزوج من وجود علاقات متقدمة على أسس من الإنتاج الصناعى وعلاقات أخرى من النظام القديم هذا التشابك والتجاور قد خلق أنماطاً من القيم والسلوك ذا الطابع المزوج، فالبرجوازية المصرية لم تنجز ثورتها الوطنية الديمقراطية مثل البرجوازية الأوروبية بالقضاء التام على القاعدة المادية للنظام الإقطاعى والاتجاه إلى رأسمة الزراعة عبر إصلاح زراعى وإطلاق الحريات الديمقراطية وفصل الدين عن الدولة وتحرير المرأة وبالتالي تكون قد قضت على الأيديولوجية الاقطاعية السلفية فى الأساس واتجهت بقوة ناحية تحديث وعلمنة الدولة.

أما التيار الآخر الذى دعا إلى فصل الدين عن التعليم لم يجد من مبررات التيار الأول فى دور الدين كمقوم أخلاقى فهو عند - إسماعيل مظهر - أخذ مقومات الثقافة التقليدية المميزة للامة وعند لطفى السيد - أساس القيم الأخلاقية ولدى - طه حسين - مكون داخل نسيج الثقافة القومية مع اللغة والتاريخ فى بعده الحضارى وليس اللاهوتى العقائدى واجمعوا على أن تعليم الدين عنصر هام فى تربية الروح والأخلاق.

ولم يجد التيار الداعى لفصل الدين عن التعليم فى هذه المبررات سوى أنها نفسها التى تؤدى إلى انشطار وتفتت ثقافة ووحدة الأمة فلقد اعتبر شبلى شميل أن إدخال الحكومة المصرية تعليم الدين فى مدارسها نظاماً هو فى شرع كل منصف بدعة، فقد قررت العلوم الدينية وقد طرب لهذا القرار جمهور الأمة وأعضاء الجمعية العمومية

وسيصنف له البرلمان البريطاني بكتا راحتيه، وأقامت مسجداً فيها للمسلمين والعدل يقتضى أن تبنى كنيسة للمسيحي وكنيسة لليهودى وهيكلا للبوذى ومذبحاً للمجوسى فما من أحد من هؤلاء إلا وله فى ذلك حق والحكومة ممثلة للجميع وتتقاضى مالا من الجميع .. ويتساءل شبلى شميل أنه فى هذه الحالة لا يتبقى لزوم تلك الجامعة الدينية الكبرى إلا وهى مدرسة الأزهر إذ تعتبر مدارس الحكومة معاهد دينية بحثة، ولعل قلة اهتمام الحكومة بهذا المعهد الدينى الكبير توطئة لهذا التحويل<sup>(٣٠)</sup>.

رغم أن «شميل» ضد تدريس الدين فى المدارس فى الوقت نفسه ضد تدريس الإلحاد فقد علق على أحد المقالات التى نشرت بشأن الجالية الإيطالية بالإسكندرية يوم تذكّار المحرر «غاربيالدى» حيث نصبت فى أحد المعاهد العلمية أثر نقشت عليه الآتى : «إن العلم والأدب لا يدركان إلا بزوال العقائد والأديان، ورأى «شميل» هذا الكلام معلقاً فى مدرسة حكومية منافاً لحرية الفكر فكيف يجوز لنا أن نعلمنا الإكراه فى الإلحاد وألا يرى أصحابنا أن ذلك ضرب من ضروب التعصب مقلوب الموضوع ولقد طالما شكونا من المضار التى لحقت بنا من تعصب دعاة الأديان»<sup>(٣١)</sup>.

وأكد «سلامة موسى» بعبارة لا التباس فيها عن رأيه فى مسألة فصل الدين عن التعليم والافتداء بأوروبا فى إحلال تعليم علمانى خالص فقد كتب فى «مقدمة السبرمان» «التعليم يجب أن يكون أوروبيا لا سلطان للدين عليه ولا دخول له فيه وأن يتولى التعليم رجال متمدينون يفهمون على الأقل نظرية التطور ولا ينسبون الشعر العربى لأدم وإيليس ولا يعتقدون أن اللغة العربية أوسع اللغات الآن وهى تكفينا فى التعبير البسيط»<sup>(٣٢)</sup>.

وفى أول إصدار لجريدة «الجديد» أكد محمود عزمى على المفهوم العلمانى للتعليم قائلاً نحن ممن يدينون بضرورة جعل التعليم العام قائماً على فكرة «المدنية» غير ذات الصبغة الدينية، وليس معنى هذا أننا نعارض تعليم الدين فى ذاته، فنحن أحرار الفكر حقاً وما كانت تعاليم حرية الفكر يوماً واهنة إلى حد التحكم فى عقائد الغير وعدم احترام آرائهم إنما كل ما نطالب به وندعوا إليه هو أن يكون التعليم العام والذى تهيمن

عليه الدولة ويصرف عليه من خزائن الدولة غير خاضع لغير اعتبار القومية وغير شديد الاتصال بنزعة دينية خاصة، أما تعليم الدين في المدارس غير التابعة للدولة وغير الخاضعة لأشراف الدولة مقابل إعانات تتقاضاها مثلاً ينبغي أن يكون الناس أحرار فيما ينشئون من أجله المعاهد التي يريدونها ويؤم هذه المعاهد من يشاء من الناس أجمعين (٣).

وعلى أثر تصاعد التيار السياسي والفكري لجماعة الإخوان المسلمين، وبالتحديد عام ١٩٣٥ وظهور بعض الدعاوى في الجامعة إلى فصل الطلاب عن الطالبات وتدريب الدين بالجامعة وكذلك تدريس القرآن الكريم للمسيحيين لبلاغته، ووصل الأمر إلى مجلس النواب حيث طالب النائب أحمد عبد الغفار أن يكون التعليم الديني في المدارس بمعنى الكلمة الذي أوضحته في كلمته أمام المجلس، إن الدول الآن قسمان دينية ولا دينية وقد نص الدستور على أن دين الدولة في مصر هو الإسلام ومعنى هذا أن الدين الإسلامي هو أساس التعليم الخلقى الذي يجب أن يتلقاه التلاميذ في المدارس، فالتعليم الآن خلا من العقائد لهذا أرى وجوب العناية بالتعليم الديني في المدارس الابتدائية وأن يكون تعليماً دينياً بمعنى الكلمة لا تعليماً تهذيبياً خلقياً كما هو الحال في المدارس العلمانية التي لا صلة لها بالدين وإنما تلقى دروس في الاخلاق والتهذيب، وما دام الدستور ينص .. على أن دين الدولة الإسلام فيجب أن يكون التعليم الديني قائماً على الدين الإسلامي وفضائله لا على مجرد التهذيب (٤).

وفي هذا الأثناء خاض أحمد زكي أبو شادي، على صفحات «أدبي» معركة شرسة ضد هذه الأفكار والمفاهيم داعياً إلى منع التعليم الديني من جميع مدارس التعليم العام منطلقاً من بعد مختلف هو الوحدة الوطنية فتحت عنوان «الأمة المتحابية واللعب بالنار» كتب أبو شادي «في إبان الثورة المصرية سنة ١٩١٩، فإن الشيوخ يخطبون في الكنائس وكان القسوس يخطبون في المساجد، وكان المصريون جميعاً يعتزون بعلم الثورة الذي رسم الصليب يعانقه الهلال، والآن وقد استقرت الأمور لأبناء مصر أولاهم بأن يحيوا ذلك العلم شعاراً جديداً للدولة أو على الأقل ما أولاهم بأن يحرصوا

على ذلك الروح الوطنية الخالصة، لكن مع الأسف تطفئ على البلاد موجه رجعية لم تعهدا من قبل فى مدى ثلاثين عاما.. فإذا بالرجعية تهز رأسها وتقول لا بد أن يتعلم المسيحيين كيت وكيت من القرآن الكريم لأنه أبلغ مثال للأدب العربى وفات هذه الرجعية أن إخواننا المسيحيين لا يؤمنون فى الغالب إيماننا ببلاغة القرآن الشريف وإعجازه ويدهى أنهم لو آمنوا إيماننا، لما بقوا على مسيحتهم ولكن آتى للرجعية أن تفهم، (٣٥).

ونادى أبو شادى إلى «القضاء على أسباب الفتنة الجديدة وذلك بمنع التعليم الدينى وكل ما له صلة به من جميع مدارس التعليم العام وبذلك نصون وحدة الأمة أتم صيانه ونقضى على بواعث التنازب بين شباب الأمة ورجال الغد فيها ونقضى من الآن على خطر العودة إلى سياسة المؤتمر القبطى والمؤتمر المصرى التى دفناها إلى غير بعث منذ ربع قرن، (٣٦).

وفى نقد لكتاب «زكى مبارك»، «اللغة والدين والتقاليد فى حياة الاستقلال، أكد أبو شادى من جديد على أن تعليم الدين فى المدارس الناشئة غير موحدة العقيدة فيه أخطر عوامل التنافر كما نعرف ذلك بالتجربة والفضائل الأدبية التى يجب أن تدرس فى المدارس يجب أن تقوم على السيكولوجيا الحديثة وعلى فلسفة الاجتماع بحيث يشعر كل طالب بشخصية ضميره كوازع ومرشد فى نور العلم الصحيح لما فيه خيره وخير وطنه وخير الإنسانية وبحيث يجد لذة عظيمة فى ذلك، أما شئون العبادات لمن يؤمن بها فلا شأن لها بالمدرسة ولا بأى مظهر من مظاهر الحكم ولا يجوز أن تتسرب إلى المعاملات ولا ينبغى أن تفرق بين أبناء الوطن الواحد، (٣٧).

كذلك دعا إسماعيل أحمد أنهم إلى أن «تحيا مصر حياة فكرية صحيحة وتنشأ لنفسها ثقافة تقيم عليها أساس دولتها وأن كان يربطها بالأزهر ذلك الماضى الذى خرجت منه مقيدة فليس ذلك يعنى أن تنقطع مصر عن موجه الفكر الإنسانى وروح العصر وتبقى مربوطة للماضى فلا تعمل على تلقى الفكر المصرى بالأفكار الجديدة فى العلوم والفلسفة والتاريخ والأدب، بجانب هذا لا بد من برنامج للتعليم يقوم على أساس علمانى لجميع طبقات الشعب، (٣٨).

## الجامعة

لقد كانت الجامعة المصرية في جو مثقل بثقافة تقليدية قديمة وتقاليد تعليمية معروفة اقتضاها وجود الجامعة القديمة هناك، وبذلك فرضت نوعاً من القيود والحدود كان على الجامعة الجديدة إما أن تقف منه موقف الرضى والقبول أو أن تقف موقف التحدى والخصومة، فتناضل وتصارع في سبيل إثبات كيانها وشخصيتها الجديدة<sup>(٣٦)</sup>. والجامعة في الغرب ظهرت إبان قيام الحركات العقلية الكبرى من أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر مما أدى إلى قيام وضع جديد حتم على الناس وعلى أهل الجامعات بشكل خاص أن يطرقوا ميادين جديدة أساسها علمانية الفكر ولم تكن النقلة سهلة، ذلك أن حركة الإصلاح الدينى وما اقترن بها من كفاح كانت تجربة روحية عقلية كبيرة وجاء القرن التاسع عشر ومعه ثورات وحركات وانتفاضات فى السياسة والاقتصاد والفكر والأدب والفلسفة وكانت الجامعة القديمة والجديدة تساهم فى كل تطوير.

هذا التاريخ الطويل فى الجهاد فى سبيل الفكر هو الذى مكن الجامعة فى الغرب أن تكون فى الطليعة وأن ترقى فى ذروة الحياة العقلية وأن تنبثق منها المذاهب والمدارس والقيادات فى الفلسفة والأدب وتفسير التاريخ والاجتماع وما إلى ذلك. أما فى ديارنا فقد جاءت الجامعة من فوق، جاءت ولم يستكمل التعليم الثانوى عندنا عنده ولذلك اضطرت إلى القيام بعمل دون ما وجدت أصلاً، هذه خاصة الأسباب التى جعلت الجامعة معهد للتعليم فحسب ينتج من الحاجات ما ينتج ويحاول إرضاء الأحوال بدلا من أن تقوم على القيادة<sup>(٣٧)</sup>.

غير أن طه حسين يخالف هذا الرأى الذى طرحه نقولاً زيادة (حول مهمة الجامعة) «بأننا أنشأنا جامعتنا فى مصر أول ما نشأنا مكابرين الإنجليز ومكابرين للخدو فأنشأناها على الرغم من السلطنتين، أكرهنا الإنجليز على أن يحتملوا جامعتنا تلك وأكرهنا الخديو لا عن أن يتحملها فحسب بل على أن يتملقها أيضا وأن يعينها بشئ من المال أول من دعى للجامعة كان أشد الناس خصومة للإنجليز وعداء وهو

مصطفى كامل وأول من قام على شئون الجامعة في مصر كان أشد المصريين عداوة لعملية للإنجليز. هو سعد زغلول فالجامعة في مصر إنما وليدة للمقاومة للمحتل والسلطان المستبد الذي جاءنا من وراء البحار<sup>(٤١)</sup>.

ويقول اللورد كرومر في التقرير الذي كتبه عن حالة مصر عام ١٩٠٦م «تألفت لجنة من أعيان المصريين أخيراً للنظر في إنشاء جامعة وطنية وقد قرأت المنشور الذي أذاعه سكرتير اللجنة (قاسم بك أمين) بإمعان وتدقيق فلم أجد فيه مالا يطابق آرائي»<sup>(٤٢)</sup>.

ولقد كانت معارضة كرومر لمشروع الجامعة المصرية منطلقاً من أن الظروف الاجتماعية والسياسية لم تهيأ لهذا العمل ودعا في تقريره إلى أنه «أشار لأصحابه أن يدرسوا تاريخ المدارس الجامعة في البلدان الأخرى»<sup>(٤٣)</sup>.

وحرصت اللجنة المشرفة على إنشاء الجامعة، وخاصة قاسم أمين وسعد زغلول على التأكيد بأن مشروع الجامعة ليس له صلة بسياسة ما لأى من الأحزاب، بل هو نوع من التعليم يعالج النقص في التعليم الذي تنجزه الحكومة وحرصت اللجنة على نشر المبادئ العامة والتي تعتبر برنامجاً أولياً للجامعة وتمثل في نقاط أبرزت البعد العلماني والعلمي لمشروع الجامعة. وهي:

١ - إعلاء شأن الأهالي الأدبي والعقلي بنشر العلوم ولاسيما العلوم الحديثة ودرس آداب اللغة وإيجاد معهد للعلم والفلسفة.

٢ - إقامة مدلولات عمومية للبحث في القضايا العلمية والمواضيع الأدبية والتاريخية.

٣ - تدبير مال خاص للإنفاق على عدد معين من التلاميذ يرسلون إلى أوروبا ليدرسوا دروساً خصوصية<sup>(٤٤)</sup>.

وأكد لطفى السيد على الهدف من التعليم الجامعي الذي «أسسه حرية التفكير والنقد على وجه الاستقلال لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال»<sup>(٤٥)</sup>.

ولقد حددت الجامعة المصرية الخاضعة لإشراف الدولة منذ ١٩٢٥ رسالتها وعلاقتها بخصمها العتيق أى الأزهر، وهذا ما فعلته من قبل الجامعة الأهلية، فبالنسبة لغالبية الناس كانت الجامعة المصرية تمثل الفكر الحديث والعلماني والأوروبي بينما يمثل الأزهر الفكر التقليدي الإسلامي الأصيل، وسينطوى هذا التمييز على قدر من الحقيقة وإن كانت هاتان المؤسساتان التعليميتان سرعان ما ابتعدتا عن الطابع النموذجي لكل منهما، وأصبحت هناك عناصر كثيرة مشتركة فيما بينهما، فلم يرغب الدين قط عن جامعة القاهرة كما أن المؤثرات العثمانية الغربية كانت تتخلل الأزهر،<sup>(٤٦)</sup>.

ويرجع هيكل - جوهر أزمة الجامعة المصرية ليس كما يعتقد إسماعيل أدهم من قصور في التطور الاجتماعي والفكري في مصر الذي يجعل الجامعة المصرية عند مرحلة الإصلاح الديني الأوروبي في القرن السادس عشر وأن المفهوم العلماني للجامعة لم يترسخ بعد من زاوية أن النفسية المصرية لم تتخل عن تقاليدها في إطار ظروفها الاجتماعية المحددة، ويرجع جوهر الأزمة كما يرى هيكل إلى : أن التعليم العالي في مصر إلى الآن لشدة اتصاله بالتقاليد «الديوانية»، في وزارة المعارف لا يرمى إلى خلق البيئة العلمية التي تصلح لإثبات العقول الجبارة الناضجة عقول العلم الصحيح والبحث الدقيق<sup>(٤٧)</sup>.

ويرى أنور كامل أن الجامعة المصرية تعتبر سبباً في الأزمة التي تعاني منها مصر وليست نتيجة كما ذكر كل من - أدهم وهيكل - فإن مصر تعاني من أزمة حادة هي أثر من آثار الصراع الناشئ عن تضاد التيارات الفكرية المتعاملة داخلها، والمصر في هذا الاقتسام أن لدينا في البلدان معهدين يحاول كل منهما أن يحمل لواء الثقافة الجامعة، الجامعة والأزهر، فالجامعة تمثل العقلية الجديدة والأزهر يمثل العقلية المحافظة وكلاهما زاخر بألوف الشباب، فالانقسام بين الشباب أمر حتمته الظروف القائمة<sup>(٤٨)</sup>. وعلى أثر صدور كتاب الشعر الجاهلي لطلح حسين في مارس ١٩٢٦ شنت الدوائر السلفية حملة ضارية على الجامعة المصرية- ولعل ما يهمنا هنا أن الضغوط



التي واجهت الجامعة قد ضربت مهمتها العلمية في صميمها من حرية التفكير والبحث العلمي. وكاد هذا الصراع أن يؤدي بالجامعة في لحظات حرجة، فقد حمل رشيد رضا على الجامعة المضرة محرضاً ومثيراً السلطات ضدها، فقلت إن الإلحاد ليس بجديد في مصر إنما الجديد هو الدعوة إليه وأقول أيضاً إن مدرسة الجامعة المصرية ليست هي المدرسة التي بذرت الكفر والإباحة في هذا القطر بل بذرت البذور في المدارس العصرية منذ وجدت فيها.. وإنما الجامعة المصرية هي دوحها التي ظهرت فيها ثمارتها وأبرز دكاثرتها أعمى البصائر والأبصار، أحدهما أو كليهما يبارزون الدين والفضيلة الحرب جهراً بدون قسوة ولا احتراس،<sup>(٤٩)</sup>.

ويرى سلامة موسى: أن مصدر الاضطراب الاجتماعي هذه «الشيذوفرنيا الاجتماعية أننا مازلنا نقول (شرق وغرب) ومازلنا نرضى بأسلوب تعليمي عتيق لطبقة كبيرة من الأمة إلى جانب أسلوب تعليمي عصري لطبقة أخرى ونحن هنا السبب من حيث التفكير والاتجاه الاجتماعي أمتان متعديتان وهذا التعادي بيننا يعم حركتنا الإصلاحية التجديدية ويفشلها، وعلى الأمة أن تنتبه إلى أنه مادامت في هذا الانشقاق فلن تكون أمة واحدة عصرية»<sup>(٥٠)</sup>.

### إصلاح الأزهر

ليست عجيبة أن نجد أن تاريخ إصلاح الأزهر مقرونا من جانب علماء الأزهر وطلابه بصد كل حركة الغرض منها المساس بتقاليد التعليم الأزهرى، حتى أنهم كثيراً ما رموا هؤلاء المصلحين - كالشيخ محمد عبده - بالكفر والزندقة والتضليل<sup>(٥١)</sup> فلقد كان الأزهر تغشاه غاشية من سلطات هذه القاعدة:

ومن يقل بالطبع والعة      ذاك كفر عن أهل الملة

وحيث بعثت من مرقدها تلك الفكرة العباسية، من تمنطق فقد تزندق، كان الشيخ محمد عبده يحتال لارضاء الأزهر بأن يسمى «علم الطبيعة»، «علم خواص الأشياء» التي أودعها الله الأجسام،<sup>(٥٢)</sup> فلما نبههم الإمام محمد عبده الدين للدين، وأن العلم للعمل، وأنهم يخلفون الأنبياء ليظل أثر الدعوة شديداً، وجلال الدين جديداً وخلافة الله

قائمة، فتحوا أعينهم على رجل يخالف سمته سمّت البيئة ويباين زى القوم ويناقض رأيه رأى الحلقة، فاستوحشوا من ناحيته وأتكروه ثم قالوا معتزلى مبتدع،<sup>(٥٣)</sup>.

فقد كانت العلاقات الماثلة داخل أسلوب التعليم بالأزهر هى علاقات حرفية وتتطابق هذه السمات الحرفية مع المجتمع السابق على الرأسمالية، فلم يكن كلا من محمد على والخديو إسماعيل يستطيعان تحديث التعليم فى الأزهر دونما تصفية كاملة للأسلوب والمنهج الحرفى واستخدام النظام الحديث (الصناعى) القائم على الإنتاج الكبير المنظم مثل المدارس الحديثة.

ولعل ما قاله أدهم مطابق لحال الأزهر «إن الأزهر يخضع كل شىء للدين يحيا فى ظلها، ولهذا لن تقع فى تاريخ المدرسة القديمة على عقل ثار على تقاليد الماضى وخرج على أساطيره وإن تظاهر لك أنك قد عثرت عليه فما ذلك إلا سراب خادع»،<sup>(٥٤)</sup>.

وفيما حوالى شهر نوفمبر ١٩٠٨ بدأت الدراسة فى الجامع الأزهر على نظام جديد رسمه قانون إصلاح الأزهر، وقد أراد به الخديو إرضاء الأزهريين ويخرج بالأزهر عن نظامه القديم إلى نظام مدرسى حيث يوزع الطلبة توزيعا إجباريا على سنين متتالية وعلى أساتذة وعلى أزمان محدودة وساعات معينة كل ذلك تحت مراقبة امتحانات دورية.

ويعتقد مصطفى عبد الرازق أن ذلك الإصلاح الظاهرى كان لإرضاء دعاة الإصلاح ولكن حين أرادوا تنفيذه عجزوا عن ذلك، لأن طريقة التعليم الأزهرية أن يجلس العالم، على مقعد مرتفع يحيط به تلاميذه ويلقى عليهم دروسه إلقاء ومن حين لآخر يفتح باب المناقشة، وعندما أدخل الحساب مثلا درس بهذه الطريقة الشفوية الإنقائية، فالمعلم يذكر القاعدة ويستظهر الطلاب من بعده، والاعتماد على هذه الطريقة جر إلى ظاهرة غريبة، وهى أن العلماء والطلاب مع إسماعهم فى الدراسات اللغوية، فإن كثيرا منهم يجهل القراءة والكتابة ولا سيما الأخيرة أو يقومون بها بطريقة شاذة مباشرة<sup>(٥٥)</sup>.

وهذا جعل طه حمسين يشك في إمكانية تطوير الأزهر على الأسس الحديثة حيث يؤكد على أنه لا بد من تطور دقيق وطويل قبل أن يصل الأزهر إلى الملائمة بين تفكيره وبين التفكير الحديث<sup>(٥٦)</sup>.

والحقيقة أن كل محاولات تطوير وإصلاح الأزهر سارت نحو خلقه على شاكلة المدارس والمعاهد الحديثة، بينما ترسخ بداخله ليس القيم والتقاليد العربية فحسب، بل العقلية التي تجد صعوبة بالغة في الاتساق مع تلك العلوم الحديثة والتي تبدو مخالفة ومناقضة لجوهر الدراسات التقليدية.

وإزاء ضالة نتائج المحاولات المبكرة لإصلاح الأزهر أن اتجهت المحاولات إلى اختيار طريق وسط كان من نتائجه مدرسة دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعي، ولقد أنشئت دار العلوم في آخريات القرن الماضي قبل مدرسة القضاء الشرعي بعشرين عاماً وكانت تهدف إلى تطوير الدراسات التقليدية من أدب ولغة وحديث وتفسير وأريد بها بخاصة إعداد معلم يلائم العصر.

أما مدرسة القضاء الشرعي ففي أوائل ١٩٠٧ صدر قانونها وقد قامت على أساس الفصل بينها وبين الأزهر فصلاً تاماً على الرغم من أن شيخ الأزهر كان رئيس مجلس إدارتها وعلى الرغم من أن طلبتها يختارون من طلبة الجامع الأزهر إلا أن المدرسة كانت تابعة لوزير المعارف فهو صاحب الرأي الغالب في تكوين مجلس إدارتها واختيار ناظرها من غير الأزهريين وكذلك كثير من مدرسيها<sup>(٥٧)</sup>.

وفي إطار محاولة إصلاح الأزهر، طرح محمد المرصفي اقتراحات يطلب فيها إنشاء معهد جديد إلى جانب الأزهر يقصد به إلى هذه الأغراض ولكن بشرط لا يمس الأزهر فيما يستمتع به من حق ورزق حتى يؤتي هذا المعهد الجديد ثماره ويأخذ في تخريج المعتمدين الذين يعملون في الأزهر نفسه، وعلى هذا النحو الجديد ومعنى هذا أن سبيل الإصلاح إنما هو إنشاء مدرسة للمعتمدين الدينيين جديدة في أنماطها ومناهجها وأساليبها مستقلة أيضاً في نفقاتها<sup>(٥٨)</sup>.

إن عوامل التقدير والتحديث التي طرأت على الأزهر تكونت من العديد من الإصلاحات - والتي لم تكن حاسمة - واستطاعت هذه الجامعة الدينية أن تتطوى على كثير من الملامح العثمانية لتنتهى إلى صيغة توفيقية ثنائية المهمة والدور فى المجتمع المصرى ككل المؤسسات التى أخذت السمة الوسطية بين الضرورة العملية للتحديث نتيجة التطور الحتمى للمجتمع المصرى وذلك بفعل ارتباطه السياسى والاقتصادى بالرأسمالية العالمية سواء فى طور الاحتلال أو فى طور الاستقلال الشكلى وفى نفس الوقت لظروف موضوعية متعلقة بطبيعة الطبقة الوسطى المصرية وتطورها ودورها فى قيادة وتطوير المجتمع المصرى، لقد أبقت على العديد من الرؤى والأشكال والمؤسسات التى تدين لنظام ونمط اجتماعى مغاير ومختلف ولقد أدت هذه الظاهرة إلى الازدواجية فى البنى الفكرية والاقتصادية والثقافية، فلم يتحول الأزهر على وجه التحديد إلى مؤسسة كهنوتية تعمل بالدين بعيدة عن مجريات الحياة السياسية والاجتماعية ولم يصبح فى نفس الوقت جامعة علمية ذات طابع علمانى محض ولكنها مزجت بين الدورين ليصبح دوماً مشكلة ممتدة من مشاكل المجتمع المصرى ويعنوان دائم هو (إصلاح الأزهر) هذا الإصلاح فيما يروونه ماهية الأوضاع التى تجعل هذه المؤسسة تلائم بين العلم والدين وبين المدنية الحديثة والتقليد القديم.

## المراجع

- (١) أحمد لطفي السيد، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية المصرية - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ ص ١١٩.
- (٢) سعيد إسما عيل على : انهم يفرزون التعليم ، مطبعة إخوان مورفلى - يناير ١٩٨٦ . ص ١٥٢ .
- (٣) إسماعيل محمد القبانى : دراسات فى تنظيم التعليم بمصر ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ . ص ١٤٧ .
- (٤) المرجع السابق ص ١٤٧ .
- (٥) إسماعيل القبانى : المرجع السابق ص ١٤٧ .
- (٦) أحمد لطفي السيد : صفحات مطوية ص ١٦٩ .
- (٧) أحمد لطفي السيد : المنتخبات : الجزء الثانى - مطبعة المقتطف - القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٧ .
- (٨) تيموثى ميتشل : استعمار مصر : ترجمة بشير السباعى وأحمد حسان ، سينا للنشر - القاهرة - ١٩٩٠ . ص ١١٤ .
- (٩) عفاف لطفي السيد : تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦ - المركز العربى للنشر - القاهرة ١٩٨١ ص ٣٠١ .
- (١٠) أحمد لطفي السيد : صفحات مطوية . ص ١١٩ .
- (١١) إسماعيل محمود قبانى : المرجع السابق . ص ١٤٦ .
- (١٢) المرجع السابق . ص ١٤٨ .
- (١٣) أحمد عطية الله ، تقويم التعليم ، دار الهلال القاهرة ١٩٣٤ . ص ٣٤ .
- (١٤) أحمد عطية الله - المرجع المذكور ص ٣٤ .
- (١٥) أحمد لطفي السيد ، المنتخبات - الجزء الثانى . ص ٧ .
- (١٦) المرجع السابق ص ٧ .
- (١٧) رشيد رضا : تاريخ الأستاذ محمد عبده ، ج ٢ ، مطبعة المنار - القاهرة ١٣٠٤-١٣٣٠ هـ - ص ٥٤٣ .
- (١٨) أعمال ومحاضرات الجمعية العمومية لأقباط القطار المصرى ٦ ، ٧ ، ٨ مارس ١٩١١ - مطبعة مصر الجديدة - مصر - ص ٥٩ ، ٥٨ .
- (١٩) المرجع السابق ص ٦٠ .
- (٢٠) المرجع السابق ص ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ .
- (٢١) المرجع السابق ص ٦٣ .
- (٢٢) مجموعة أعمال المؤتمر (المصرى الأول) المنعقد فى هاليوبوليس من يوم السبت ٢٠/٤ إلى ٥/٥ ١٩١١ . ص ٥ .

- (٢٣) المرجع السابق ص ٥.
- (٢٤) المرجع السابق ص ٩٠.
- (٢٥) الكتيب - السنة الخامسة - مارس ١٩٧٥ - العدد ١٦٨ - الدكتور مهير القلماوى ص ١٤.
- (٢٦) طه حسين - المجلة الجديدة مايو ١٩٣٠ ص ٨٤٢.
- (٢٧) إسماعيل القبانى - المرجع المذكور ص ١٤٩، ١٥٠.
- (٢٨) إسماعيل القبانى - المرجع المذكور ص ١٥٠.
- (٢٩) أحمد أمين - الشرق والغرب - النهضة المصرية ١٩٥٥ - ص ٧٠.
- (٣٠) شبلى شميل مجموعة مقالات الجزء الثانى، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٠٨ ص ٢٣٠.
- (٣١) شبلى شميل المرجع السابق ص ١٨٩.
- (٣٢) سلامة موسى، اليوم والغد، للطبعة المصرية، القاهرة ١٩٢٧ المقدمة ص ٧.
- (٣٣) محمود عزمى، الجديد، العدد الأول - السنة الأولى ١٥ فبراير ١٩٢٥.
- (٣٤) مجلس النواب جلسة ٩ يونيو ١٩٣٧.
- (٣٥) أحمد زكى أبو شادى - أنبى يناير - مارس ١٩٣٧ (الأمة المتحابة .. واللعب بالنار، ص ٤٠).
- (٣٦) المرجع السابق ص ٤٠.
- (٣٧) المرجع السابق ص ١١.
- (٣٨) إسماعيل أحمد أدهم - قضايا ومناقشات - الأعمال الكاملة - الجزء الثالث - تحرير أحمد إبراهيم الهولارى دار المعارف، ١٩٨٦ ص ٣٨.
- (٣٩) نقولا زيادة وآخرون : مهمة الجامعة فى العالم العربى - هيئة الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية - العدد الثانى ١٩٥٥ ص ٥٦.
- (٤٠) نقولا زيادة - المرجع المذكور ص ١٠-١٧.
- (٤١) طه حسين وآخرون : مهمة الجامعة فى العالم العربى ص ٧٦.
- (٤٢) أحمد عطية الله : تقويم التطعيم ص ٣٩.
- (٤٣) المرجع السابق : ص ٣٩.
- (٤٤) المرجع السابق : ص ٣٩.
- (٤٥) أحمد لطفى السيد : الانتخابات الجزء الثانى ص ٣٨.
- (46) Reid, Danald Mahcalm, Cairo University and making maden Egypt, Conbridge Universty, press, 1990p. 159.
- (٤٧) السياسة ٢٢ يونيو محمد حسين هيكل حول الجامعة المصرية، ص ١.

- (٤٨) مجلة التطور - العدد الثاني فبراير ١٩٤٠ ص ٢٩ .
- (٤٩) المنار - الجزء الأول - المجلد السابع والعشرون - أبريل ١٩٢٦ .
- (٥٠) سلامة موسى : اليوم والغد - المطبعة المصرية - القاهرة ١٩٢٧ - ص ٧ - المقدمة .
- (٥١) أحمد عطية الله : تقويم التعليم ص ٦٠ .
- (٥٢) أحمد لطفى السيد : المنتخبات . ص ٢٣ .
- (٥٣) أحمد حسن الزيات : (محمد عبده) الرسالة ١٥ يوليو ١٩٣٥ - ص ٢٣٧ .
- (٥٤) إسماعيل أحمد أدهم : قضايا ومناقشات - الأعمال الكاملة - الجزء الثالث - تحرير أحمد إبراهيم الهوارى - دار المعارف - ص ٤٢ .
- (٥٥) أحمد عطية الله تقويم التعليم ص ٦ .
- (56) Reid, OP. Cit, P139.
- (٥٧) مصطفى عبد الرازق : من آثار مصطفى عبد الرازق - تقديم على عبد الرازق دار المعارف ١٩٥٧ ص ٤٤، ٤٣ .
- (٥٨) محمد المرمضى - إصلاح الأزهر - الجديد - العدد الأول - ٢٢ يناير ١٩٢٨ .





الفصل الثاني  
البحث العلمي  
والجامعة



اقترن البحث العلمى بصفة خاصة فى مصر باسم الجامعة حتى تبين للمتعلمين والمتأدبين والمتفلسفين فينا أن من المهمات الرئيسية للجامعة : مهمة تشجيع البحوث العلمية كما نص المرسوم الصادر بإنشائها عام ١٩٢٥ ، ووافق القانون المعدل الصادر ١٩٢٧ ، فلا تذكر الجامعة إلا وذكر «البحث العلمى» ولا البحث العلمى إلا وذكرت الجامعة (١) .

ويتناول هذا الفصل ثلاثة أبحاث علمية أظهرت موقف الجامعة المصرية سواء الأهلية أو الحكومية، وخاصة أن هذه الأبحاث قد مست الدين من جانب، مع التزامها بقواعد البحث العلمى الأكاديمى :

وهذه الأبحاث :

أ - رسالة الدكتوراه لمنصور فهمى عن «حال المرأة فى التقاليد الإسلامية وتطورها» .

La Condition de la Femme dans la tradition et, L'evolution de L'Islamisme<sup>(2)</sup>.

كانت الجامعة المصرية قد عازمت على إيفاد بعثات إلى أوروبا ليعود الطلبة منها بعد إتمام دراستهم للتعليم بالجامعة المصرية وفاز منصور فهمى فى مسابقة بعثة الفلسفة إلى جامعة باريس عام ١٩٠٨ ولمدة خمس سنوات، وقد نوع دراساته إلى

المباحث الطبيعية والفسولوجية إلى جانب تخصصه فى الفلسفة وفروعها وبخاصة علم الاجتماع وقد درس على يد أشهر علماء الاجتماع فى ذلك الحين وهو ليفى بريل صاحب المؤلفات والبحوث المشهورة فى هذا العلم (٣) ولقد تأثر بـ«ليفى بريل، أحد أقطاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى أوائل القرن» (٤).

وتقدم لنيل إجازة الدكتوراه وكان موضوع رسالته «المرأة فى الإسلام، وكان الموضوع يعد حديث الساعة فقد كانت المرأة ترسف فى أغلال ثقيلة من الحجاب، لم تكن مفروضة عليها من الدين نفسه ولكنها كانت أثراً من آثار التقاليد فى العصور المتأخرة فى حياة المسلمين» (٥).

ولقد سعت إدارة الجامعة التى أوفدته جاهدة إلى منع تقديم رسالته حيث أنها رأت أنه جرى على قلمه عبارات تتنافى واحترام التقاليد الدينية ولكن منصور فهمى أبى إلا أن يسير الشوط إلى نهايته، ونوقشت رسالة الدكتوراه ونال عليها أعلى الدرجات «الشرف، ويرى إبراهيم منكور أن «أهم بحوث منصور فهمى رسالة الدكتوراه هذه بما فيها منهج قويم ودرس واستيعاب ووقوف على أهم المصادر الإسلامية وإن خرج الحماس ببعض أحكامها إلا أننا نعتقد - والكلام لمذكور - إن «هناك بحوثاً إسلامية أخرى أعمق نقداً، ولم تصادف ما صادفت هذه الرسالة من لوم واعتراض، وحرية الرأى ظاهرة اجتماعية تخضع للظروف والملابسات تخدم حيناً ويعتدى عليها حيناً آخر» (٦).

فما أن عاد فهمى من بعثته حتى أسند إليه فى جامعته كرسى تاريخ المذاهب الفلسفية فى يونيو ١٩١٣، وهذا ما أعد نفسه له، إلا أنه لم يمكث فيه طويلاً فقد استغنى عنه بعد ستة أشهر لأسباب ترجع فى جملتها إلى تلك الرسالة وقد يكون فيما كتب مما يثير النقد أو يقتضى الملاحظة ولكن لا يؤدى إلى طرد أو حرمان، لأن حرية البحث العلمى أفصح صدراً وأسمى من أن يعتدى عليها بسبب لفظ أو عبارة (٧).

وقد طبعت هذه الرسالة باللغة الفرنسية فى باريس ١٩١٣ فى ١٦٦ صفحة من مساحة متوسطة وهى تتألف من خمسة فصول، وقد جاء فى مقدمتها ص ٣:

«وهذه الدراسة بالنسبة إلينا فرصة للإشارة إلى المؤثرات السعيدة التى أثرت على

ثقافتنا العلمية، فقد ولدت مسلماً وقصيت فترة شبابي في وسط إسلامي ثم قدمت إلى باريس واكتسبت تحت إشراف أستاذنا العلامة الشهير «ليفى بريل» معرفة المناهج الضرورية للأبحاث الدقيقة وهدفنا بهذا البحث إلى غرض واحد هو الوصول إلى الحقيقة<sup>(٨)</sup>.

ولم نجد أى أصل أو ترجمة لهذه الرسالة وهو الأمر الذى يؤكد «محمد سيد الكيلانى» أن الرسالة لم تنشر فى مصر لأن مؤلفها لم يترجمها إلى اللغة العربية.

وعرض الكيلانى بعض المقتطفات من هذه الرسالة، مما ذكره منصور فهمى فى ص ١٥ «محمد يشرع لجميع الناس ويستثنى نفسه - مع أنه - يعنى محمد - كان المشرع الذى ينبغى أن يخضع لما يدعو إلى تطبيقه على الآخرين إلا أنه كان له ضعفه واختص نفسه ببعض المزايا» وواصل فهمى: وفى الساعة التى كان يعود فيها إلى شعوره كإنسان كان ينبغى عليه أن يدرك أنه من الصعب عليه أن يخضع للقوانين التى جاهر بها الرب، ومع ذلك فإنه عزم باعتباره رسولا أن يلزم بقوانينه الأمة التى يريد أن ينشلها إلا أنه سرعان ما وجد حلاً لتلك المشكلة، فأختص من حمل برسالة آلهية بميزات لا يحظى بها العاديون من الفانيين». وفى ص ١٦ من رسالة منصور فهمى يصل إلى نتيجته المرجوة من تلك المقدمات السالفة الذكر فيقول: «لقد حد النبى من نظام تعدد الزوجات إلا أنه تعدى بالنسبة إلى نفسه ما وضعه عن حدود الآخرين فمع أن بقية المؤمنين لم يكن بمقدورهم أن يتزوجوا بأكثر من أربع نساء فإن محمداً أجاز لنفسه بأكثر من ذلك، هذا كما استلزم لشرعية الزواج دفع مهر ووجود شهود إلا أنه فى زواجه أعفى نفسه من المهر والشهود»<sup>(٩)</sup> وعلى صفحات «المؤيد» تناول محمد لطفى رسالة منصور فهمى بالرد قائلاً «إن منصور فهمى لو تناول أعظم المسائل السياسية أو أعزل المشكلات الفلسفية والاجتماعية وجاء فيها أغلاط لا تغتفر وخط فيها خلطه الذى ظهر فى رسالته ما كان عاقل ليجر قلماً أو يرهف بنا لأن للشئون العلمية فطاحلها وللأمور السياسية أبطالها فى ذات البلاد التى نشر منصور بها جهالاته ولكن الذى حركنى وهاج عصبى إنما هجوم منصور على

أعظم مقام فى العالم فى اعتبارنا والخط من كرامة دين يبجله أعدائه ويحترمونه، فى رسالة تدل على جهل صاحبها،<sup>(١٠)</sup>.

ومن ناحية أخرى فحين أراد مجلس الجامعة الأهلية استشارة طه حسين فى حكم الدين فى رسالة منصور فهمى كان رده - ولم يصانع مجلس الجامعة الذى له الفضل الكثير عليه - «كنت أظن أننى فى الجامعة حيث لا يحاسب الناس على آرائهم، فإذا بى أرانى فى الأزهر لا أسأل عن رأى فى نفسى وإنما استفتى فى رأى غيرى من الناس»<sup>(١١)</sup>.

وقد قضى منصور فهمى فى بدء حياته العملية ست سنوات يجاهد ويناضل فى سبيل كسب عيشه ويشعر شعور المطرودين والمحرومين، وأغلب الظن أن ذلك كان نقطة فاصلة فى حياته فقد حول نقده الجرى إلى حذر وحيلة، وثقته فى نفسه وبالتالى إلى شك وريبة،<sup>(١٢)</sup>.

ولقد كان الكتاب الوحيد الذى ألفه منصور فهمى (خطرات نفس) إنعكاساً مريراً لهذه التجربة فقد كانت كل خاطرة تعكس بعمق ما تعرض له منصور فهمى من اضطهاد وحرمان ويؤس نتيجة لمسلك الجامعة التى فصلته من عمله لآرائه وأفكاره الواردة سائلة الذكر، وإذا راجعنا مقالات منصور فهمى فى جريدة «السفور» نجده ما أن يأخذ الطريق إلى التجديد والأفكار الحديثة حتى يعود فى المقال ذاته إلى الطريق المضاد ويزاوج بطريقة تلفيقية بين الأفكار المتناقضة، والحذر من الوقوع فى برائن المؤاخذه والنقد. ولقد عبر فى أحد خواطره عن صراعه الهائل بين ما ينطوى عليه من رؤى وأفكار وبين المحيط الاجتماعى بالتالى «إن منشئ همى ياسيدى هو التنازع بين ما تحن إليه نفسى ونزعاتها وبين المبادئ التى يقوم عليها المحيط الذى يضمنى»<sup>(١٣)</sup>.

ويحدد منصور فهمى مساره بعد هذه التجربة وهى الملاينة والتعايش وليس التمرد والثورة لأن الآخرين يتطلبان ثمناً يكاد يكون حياته وعلى هذا فقد استطاع المجتمع أن يلجم مفكراً كان واعداً كداع لمجتمع مدنى حديث قائم على أساس العقل والرشد.

وظل منصور فهمي مفصولا من الجامعة منذ ١٩١٤ وحتى ١٩٢٠ حين أعاده الملك فؤاد إلى مدرسة المعلمين العليا بعد أن قضى هذه السنوات بين التعتل والعمل بالفلاحة، وكانت تجربته بدرجة من القسوة التي جعلته يقدم ما يشبه الاعتذار عما بدر منه ففي إحدى خواتمه يقول فهمي «اللهم لقد قطعنا من العز مراحل فيها كبونا وزلت النفس، وعثرت القدم، فأعنا على أن نستعيد لبقية طريقنا من كبوة كبوناها فيما مضى وعثرة عثرناها فيما أنقضى» (١٤).

### كتاب «في الشعر الجاهلي»

كانت قضية كتاب (في الشعر الجاهلي)، ثمانية القضايا ذات البعد الديني التي تواجه الجامعة ذات التعليم العلماني، فكما أنها قامت بفصل منصور فهمي، لم تلتها قضية الشعر الجاهلي وذيولها إلا بإبعاد طه حسين في عام ١٩٣٢، ونقله إلى العمل بوزارة المعارف، ولقد هزت قضية «في الشعر الجاهلي» لا الجامعة فحسب بل جميع الأوساط السياسية والفكرية.

ولعل طه حسين كان يدرك مسبقا ما قد يحدثه الكتاب من ردود فعل قوية ومختلفة، فأشار في مقدمته إلى أن «هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد لم يألّفه الناس عندنا من قبل، وأكاد أتق بأن فريقا منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقا آخر سيزورون عنه ازورا وكفى على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أنيع هذا البحث أو بعبارة أصح أن أقيده فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة وليس سرا ما تتحدث به إلى أكثر من مائتين» (١٥).

وانتهج طه حسين في دراسته طريق الشك الديكارتى «وأما نضع علم المتقدمين كله موضع البحث، لقد انسييت فلست أريد أن أقول البحث إنما أريد أن أقول الشك أريد ألا نقبل شيئا مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان» (١٦).

واستدرك طه حسين ما لهذا المذهب من مخاطر، ولكنه آثر بطبيعة العالم المخاطر حيث الحقيقة وليس خط هذا المذهب منتهايا عن هذا الحد بل قد يجاوزه إلى حدود

أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ وما اتفق الناس على أنه تاريخ وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها،<sup>(١٧)</sup>.

وقضية الشعر الجاهلي - كما يذكر طه حسين - «إن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر ما تمثل حياة الجاهليين»<sup>(١٨)</sup>، ويعلم طه حسين القارئ بأنه سيصل في النهاية إلى نتيجة قريبة وهي أنه «لا ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله، أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث فهي إنما تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه»<sup>(١٩)</sup>.

وأكد طه حسين على منهج دراسته الذي سيقوده إلى النتيجة الفائتة «سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة، أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثته «ديكارت» للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تماماً»<sup>(٢٠)</sup>.

ووصل طه حسين إلى نقطة في منهج البحث الديكارتية هي أساس ما انطلق منه أثناء دراسته فقد أكد أنه «يجب أن نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين، يجب ألا نتقيد بشيء ولا ندفع لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح»<sup>(٢١)</sup> وبهذا المنهج أكد طه حسين بما لا يدع مجالاً للشك ضرورة الفصل بين العلم والدين ويلوم القدماء لو أنهم استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم، وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناوله المحدثون ولا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين ولا يتصل بهذا كله من الأهواء لتركوا لنا أدباً غير الأدب الذي نجده بين أيدينا»<sup>(٢٢)</sup>.



إن تحرير المعرفة من السلطة الدينية جعل طه حسين يفصل بين الدين والمعرفة ويطلب من الباحث العلمى أن ينسى عواطفه ودينه وكل ما يتصل بها، أو لنقل ليس رفض السلطة الدينية هو الذى أفضى بطله حسين إلى تمجيد المعرفة العقلية بل إدراكه لمعنى المعرفة الحديثة الذى دفعه إلى رفض السلطة الدينية الحديثة أى أن طه حسين لا يرتسم بين حدى الإيمان والإلحاد بل حدى العقلانية واللاعقلانية وفى هذا الموقف كان طه حسين يتابع منهجاً فكرياً. بدأ منذ منتصف القرن الماضى ولكن كان يدفع بهذا المنهج إلى أكثر حدوده حسماً ووضوحاً حتى وصل إلى موقف يتجاوز ما عداه (٢٣).

وكما سبق تقوم فكرة طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» على أساس علمى دقيق فقد رأى أن بحوث المنقبين فى جنوب البلاد قد كشف عن لغتهم التى تباين تمام المباشرة لغة أهل الشمال من بلاد العرب، ويرى أن الكثير من الشعر منسوب لعرب الجنوب ولكن فى لغة أهل الشمال ولا تكاد تفرقه عن لغة القرآن، وعلى هذا يتفق الرواه ولكنهم يتفقون على شىء آخر أيضاً، أثبتته البحث الحديث وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير وهى لغة العرب العاربة، ولغة عدنان وهى العرب المستعربة، وقد روى عن أبى عمرو بن العلاء أنه كان يقول «ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا» (٢٤). ويتفق الرواه أن العرب ينقسمون إلى قسمين قحطانية منازلهم الأولى فى اليمن وعدنانية منازلهم الأولى فى الحجاز، وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية اكتسبوا العربية اكتساباً وكانوا يتكلمون لغة أخرى هى العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب وهم متفقون على هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم، وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية، خلاصته أن أول من تكلم العربية ونسى لغة أبيه إسماعيل من إبراهيم (٢٥).

وإذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة، فكيف بعد ما بين اللغة التى يصطنعها العرب العاربة واللغة التى يصطنعها العرب

المستعربة حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول أنها لغتان متميزتان واستطاع العلماء أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التي لا تقبل شكاً ولا جدال، والأمر لا يقف عند هذا الحد، فالواضح جداً لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة ويدرس الأساطير والأقاصيص خاصة أن هذه النظرية مكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية واقتصادية وسياسية<sup>(٣٦)</sup>.

«للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى»<sup>(٣٧)</sup>.

وهكذا أخضع طه حسين القرآن الكريم للنقد والتحليل وناقش أسطورة إبراهيم وإسماعيل وهو في ذلك يتبع أحدث المباحث التاريخية - حسبما يشير الدكتور إسماعيل أحمد أدهم - «إن آباء اليهودية الأول كإبراهيم وإسحاق ويعقوب ليسوا أسماء أشخاص بل هي طوائف اعتقدت قبائل بني إسرائيل في غرارها الأولى جهلاً بأنها متسلسلة منهم فعبدتها، فلما تقدم الزمن واستنارت عقولهم، حولوا هذه الطوائف إلى أسماء أشخاص اعتقدوا بأنها آباءهم الأول ومباحث روبرتسون سميث وإرنست رينان وفريزر في هذا الباب لا تضع مجالاً للشك في هذه الحقائق، ويظهر أن قصور الشرقيين عن الاتصال بالحركة الثقافية في الغرب سبب لكلام طه حسين في فهمه فدوه غير ذي منطق»<sup>(٣٨)</sup>.

ويرجع طه حسين حيلة الإسلام لهذه الصلة بين العرب واليهود لأسباب متعددة «ففي هذا العصر أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات، فنحن نعلم أن حروباً عنيفة نشبت بين هؤلاء اليهود المستعربين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد وانتهت بشيء من الملاينة ونوع من

المخالفة والمهادنة، فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذى استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد هو منشأ هذه القصة التى تجعل اليهود والعرب أبناء أعمام ولاسيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل فأولئك وهؤلاء ساميون، (٢٩).

وإذا كان ذلك سبباً سياسياً فلقد كانت هناك دوافع أخرى دينية تفرضها ضرورات ذلك العصر مما لاشك فيه هو أن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين ديانة النصارى واليهود، (٣٠).

فلقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة فى القرن السابع للمسيح فقد انتهت فى أول هذا القرن إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة فى مكة وما حولها وبسط سلطانها المعنوى على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين، التجارة من جهة والدين من جهة أخرى، فأما التجارة فنحن نعلم أن قريشاً كانت تصطنعها فى الشام ومصر وبلاد فارس وبلاد الحبشة، وأما الدين فهذه الكعبة التى كانت تجتمع حولها قريش ويحج إليها العرب المشركون فى كل عام والتى أخذت تبسط على نفوس هؤلاء العرب المشركين نوعاً من السلطان قوياً والتى أخذ هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزاً لدين قوى كأنه كان يريد أن يقف فى سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى، فنحن نلمح فى الأساطير شيئاً من المنافسة بين مكة ونجران ونحن نلمح فى الأساطير أن شيئاً من المنافسة الدينية بين مكة وبين الكنيسة التى أنشأها الحبشة فى صنعاء هى التى دعت إلى حرب الفيل التى ذكرت فى القرآن (٣١).

وينطلق طه حسين من مجمل هذه الأسباب إلى أن هذه المدينة الجديدة كانت ولا بد أن تبحث قريش لها عن أصل تاريخى قديم يتصل بالأصول التاريخية المأجدة التى تتحدث عنها الأساطير، إذ ليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التى تفيد أن، الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب

مشابهة، أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بإبنياس ابن بربام صاحب طروادة<sup>(٣٢)</sup>.

ويستخلص طه حسين نتائج حيث أن أمر هذه القصة إذن كما هو واضح فهي حديثة العهد نسبياً فيستطيع التاريخ الأدبي اللغوي إلا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف على أصل اللغة العربية الفصحى، إذن فنستطيع أن نقول إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى والتي تتكلمها العدنانية واللغة التي تتكلمها القحطانية في اليمن هي كالصلة بين اللغة العربية وأى لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة وأن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرحم كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه<sup>(٣٣)</sup>. وتأسيساً على ذلك فإن الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً وذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوما ينتسبون إلى عرب اليمن إلى هذه القحطانية العاربة والتي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن، والتي كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء أن لغتنا مخالفة للغة العرب والتي أثبت البحث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية ولكن حين نقرأ الشعر الذي يضاف إلى شعراء القحطانية في الجاهلية لا نجد فرقا قليلا ولا كثيراً بينه وبين شعراء العدنانية نستغفر الله به نحن لا نجد فرقا بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن. فكيف يمكن فهم ذلك وتأويله؟ أمر ذلك يسر وهو أن هذا الشعر الذي يضاف إلى القحطانية قبل الإسلام ليس من القحطانية في شيء، ولم يقله شعراؤها وإنما حمل بعد الإسلام لأسباب مختلفة<sup>(٣٤)</sup>.

ويعتينا هنا بالأساس منهج طه حسين في تناول تلك القضية والذي استنه في بداية الدراسة، هذا المنهج العلمي الصارم الموضوعي والتخلص من كافة العقبات والقيود التي تحول دون هذا المنهج من عواطف وانحياز ديني أو قومي وما إلى ذلك، وكيف أن مقتضيات البحث العلمي في دراسته قد اصطدمت بعنف بمعتقداته أو بالأحرى بمعتقدات الكافة الدينية، ورغم ذلك لم ينكص على عقبيه وتمسك بمنهجه وصولاً إلى الحقيقة العلمية التي ظهرت نتيجة لتتبع كل خطوات المنهج العلمي بدء الافتراض ثم

الاستقصاء والتحري والإثبات والتدليل والمقارنة وما إلى ذلك. وكان يدرك أنه سيواجه عاصفة من المعارضة بتلك البيئة التقليدية.

وقد اتهم البعض طه حسين بأنه انتحل آراءه من بعض جهلة المبشرين ومتعصبى المستشرقين وبخاصة المستشرق مرجليوث<sup>(٣٥)</sup>.

والحقيقة «أن مرجليوث نشر بحثه فى مجلة «الجمعية الآسيوية الأفريقية» فى يوليو ١٩٢٥ - ونشر طه حسين كتابه فى أوائل ١٩٢٦، وليس هناك شك أن تأليف طه حسين لهذا الكتاب مر مثل أى كتاب يؤلفه أى كاتب بمراحل معينة لها أهميتها فى الكشف عن طبيعة الصلة بين كتابه وبحث مرجليوث، فقد بدأ بتدريسه فى شكل محاضرات ظل يرددّها على مسامع الطلاب عام بعد عام حتى إذ ثبت له صحة ما انتهت إليه آرائه فى هذا الشعر أذاعه على الناس فى شكل كتاب<sup>(٣٦)</sup>.

وعلى هذا فإن طه حسين قد سبق مرجليوث فى تناول تلك القضية منذ بداية عام ١٩٢٥، بينما مرجليوث قد نشر بحثه فى المجلة الآسيوية الأفريقية يوليو ١٩٢٥، ولدينا فى هذا المجال شهادة قاطعة أهمها سائر الدارسين المحدثين الذين هاجموا طه حسين أو الذين انتصروا له، وهى شهادة مرجليوث نفسه فى عرض نقدى لكتاب طه حسين «الأدب الجاهلى» فى طبعته الثانية منشورة فى نفس المجلة التى نشر فيها بحثه فى ١ يوليو ١٩٢٦ ص ٩٠٢-٩٠٥ يقول فيها «هذه طبعة موسعة من كتاب طه حسين «فى الشعر الجاهلى» كان هذا الكتاب موضوعا لكثير من المقالات فى الصحافة القاهرية ومن الثابت أن الطبعة الأولى من الكتاب «فى الشعر الجاهلى» قد منعت من التداول بسبب بعض الفقرات التى يظن أن فيها مخالفة للقرآن، وفكرة الكتاب مشابهة لتلك الفكرة التى أدرت حولها بحثى عن «أصول الشعر الجاهلى» الذى نشر فى هذه المجلة فى نفس الوقت تقريبا الذى ظهرت فيه طبعة الكتاب الأولى، وقد توصل كل منا مستقلا عن الآخر إلى نفس النتائج، ولقد استطاع الأستاذ القاهري بمهارة فائقة أن يرصد الدوافع التى أدت إلى تزييف الأشعار فى العصور الإسلامية ونسبتها إلى شعراء الجاهلية إلى آخر ما قاله عن جهد طه حسين واستقلاله بإثارة قضايا والتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها هو نفسه<sup>(٣٧)</sup>.

وقيل كتاب «فى الشعر الجاهلى» برود أفعال مضادة على مستويات مختلفة . ولقد أخرج المطابع فى هذه السنة التى أخرج فيها طه حسين كتابه، والسنة التى تليها عشرات الكتب فى الرد على الشعر الجاهلى أهمها «تحت راية القرآن» لزعيم المدرسة القديمة مصطفى صادق الرافعى، وكتاب «الشهاب الراسد» لمحمد لطفى جمعه، ونقد فى الشعر الجاهلى، لمحمد فريد وجدى غير أن المعركة لم تقف عند الحدود العلمية والأدبية وكان الحملة المنظمة عليه أن ثار فى البداية شيوخ الأزهر<sup>(٣٨)</sup> .

وقد كلف شيخ الأزهر لجنة من العلماء لإعداد تقرير عن الكتاب ثم كان أن قدم بلاغا متضمنا تقرير العلماء هذا إلى سعادة النائب العمومى فى ٥ يونيو ١٩٢٦ ، طالبا اتخاذ الوسائل الفعالة الناجمة ضد هذا الطعن على دين الله الرسمى وتقديمه إلى المحاكمة وقد أرفق صورة من تقرير أصحاب الفضيلة العلماء الذين أشار إليهم فى كتابه<sup>(٣٩)</sup> .

أما عن تقرير أصحاب الفضيلة فقد كان صحيفة اتهام طه حسين ،الذى قال إنه بنى بحثه على التجرد من كل شىء حتى دينه وقوميته عملا بمذهب «ديكارت» الفرنسى - ويواصل أصحاب الفضيلة - والكتاب مملوء بروح الإلحاد والزندقة، وفيه مغامز عديدة ضد الدين .. وانتهى التقرير إلى مطالبة - فضيلة شيخ الأزهر والحكومة «بوضع حد لهذه الفوضى الإلحادية خصوصا التى تبث فى التعليم لهدم الدين بمعمل الزندقة كل يوم»<sup>(٤٠)</sup> .

ومن الملاحظ أن تقرير العلماء ركز هجومه على طه حسين من ناحية ومن ناحية أخرى على الجامعة المصرية والحقيقة كانت قضية «فى الشعر الجاهلى» فرصة سانحة لعلماء الأزهر للهجوم على طه حسين لكون الأخير كان دائما ما يصف علماء الأزهر بالجمود والجهل ووصلت القضية إلى مجلس النواب ووقف الشيخ مصطفى القاياتى صائحا «ولا يجوز مطلقاً أن المؤلف خرج فى الصحف أنه مسلم، وإننى ألفت نظركم أن الدكتور المؤلف لم تسمح له نفسه مع أن الموقف كان شديداً والإحاح عليه كثيراً، أن يكتب كلمة يشرح بها ما قاله وأن يؤوله بمعنى يفهم منه خلاف ما فهمناه وإذا كان

قد ارتد بكتابه ثم رجع إلى الإسلام بعد ذلك فهو مسلم، ولكن التوبة لا تعفى من العقوبة. وكانت العقوبة المقترحة من قبل عبد الحميد لبنان افندى، اقترح المجلس الموقر تكليف الحكومة :

١ - مصادرة وإعدام كتاب طه حسين المسمى «فى الشعر الجاهلى».

٢ - تكليف النيابة العمومية برفع الدعوى العمومية على طه حسين.

٣ - إلغاء وظيفته من الجامعة.

ومثل طه حسين أمام النيابة فى ١٩ أكتوبر ١٩٢٦، وتم معه التحقيق على يد رئيس نيابة مصر الأستاذ محمد نور وقد انتهى الأستاذ نور إلى توجيه التهم الآتية لصاحب الكتاب :

١ - أنه أهان الدين الإسلامى بتكذيب القرآن فى أخباره عن إبراهيم وإسماعيل.

٢ - ما تعرض له فى شأن القراءات السبع المجمع عليها.

٣ - ينسبون للمؤلف أنه طعن فى كتابه على النبى صلى الله عليه وسلم طعنا ٤٧٦ - أنكر أن للإسلام أولية فى بلاد العرب وأنه دين إبراهيم<sup>(١)</sup>.

وقد أنكر المؤلف فى التحقيقات أنه يريد أن يطعن على الدين الإسلامى، وقال إنه ذكر ما ذكر فى سبيل البحث العلمى وخدمة العلم لا غير، غير مقيد بشىء، وقد أشار فى كتابه إلى الطريق الذى رسمه.

ولابد أن نشير إلى ما قرره المؤلف فى التحقيق أنه كمسلم لا يرتاب فى وجود إبراهيم وإسماعيل أو ما يتصل بهم مما جاء فى القرآن، ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث فلا يسلم بالوجود العلمى التاريخى لإبراهيم وإسماعيل، فهو يجد فى نفسه شخصيتين، وقد وجدنا المؤلف قد شرح نظريته هذه شرحاً مستفيضاً فى مقال نشره بجريدة السياسة الأسبوعية بالعدد ١٩ الصادر فى ١٧ يوليو ١٩٢٦ تحت عنوان «العلم والدين». وأكمل محمد نور فى إنكار الجمع بين المتناقضين من شخصيتين عالمة باحثة منقبة وأخرى متدنية طامحة إلى المثل الأعلى وأشار المحقق

إلى أن توزيع الاختصاص الذى أجراه الدكتور جعل العلم من اختصاص القوة العاقلة، والدين من اختصاص القوة الشاعرة فلسنا ندركه، ويستطرد ونحن فى موضع البحث عن حقيقة نية المؤلف سواء لدينا إن صحت نظرية تجريد شخصيتين عالمة وممتدنية أو لم تصح فإننا على الفرضيتين نرى أنه كتب ما كتب عن اعتقاد تام لما قرأنا. هو إن كان أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شئ وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدى شئ آخر<sup>(٤٢)</sup>.

ويتهى محمد نور رئيس نيابة مصر إلى أنه حيث ما تقدم يتضح غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدى على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التى أوردها فى بعض المواضع من كتابه أوردها على سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها .. وحيث أنه فى ذلك يكون القصد الجنائى غير متوافر. فذلك تحفظ الأوراق إدارياً<sup>(٤٣)</sup> واستطراداً لاعتقاد طه حسين من الفصل بين الشخصية الباحثة المنقبة والأخرى الممتدنية للذات الإنسانية الواحدة جعلته يستكمل مسيرة (فى الشعر الجاهلى) ويملىء على تلامذته فى العام الدراسى ١٩٢٧ - ١٩٢٨ نقداً تحليلياً لمتن القرآن الكريم ومناقشة القرآن الكريم من الوجهة الأدبية، ولقد قدم الدكتور عبد الحميد سعيد رئيس جمعية «الشبان المسلمين» نص لإحدى المحاضرات التى ألقاها طه حسين على طلابه فى هذا العام الدراسى يقول طه «من المحاضرة الماضية تطرقنا إلى موضوع اختلاف الأساليب فى القرآن وقررنا أنه ليس على نسق واحد، ونوضح هذه الفكرة فلاشك أن الباحث الحر لا يفرق فى نقده بين القرآن وبين أى كتاب أدبى آخر حيث يلاحظ أن فى القرآن أسلوبين متعارضين لا يربط الأول بالثانى صلة ولا علاقة مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب قد خضع لظروف مختلفة وتأثير بيئات متباينة فمثلاً نرى القسم المكى فيه يمتاز بكل ميزات الأوساط المنحطة، كما نشاهد القسم المدنى واليثربى تلوح عليه آمارات الثقافة والاستنارة، فأنتم إن دققتم النظر وجدتم المكى ينفرد بالعنف والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد ويمتاز كذلك بتقطع الفكرة واقتضاب المعانى وقصر الآيات والخلو التام من التشريع والقوانين، كما يكثر



فيه القسم بالشمس والقمر والنجوم والفجر والضحى والعصر والليل والنهار والتين والزيتون إلى آخر ما هو جدير بالبيئات الجاهلية الماذجة التي تشبه بيئة مكة تأخراً وانحطاطاً، أما القسم المدنى فهو هادىء لين وديع مسالم يقابل السوء بالحسنى ويناقش الخصوم بالحجة الهادئة والبرهان الساكن الرزين كما أن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيع وسائر المعاملات ولاشك أن هذا أثر من أثار التوراة والبيئة اليهودية التي تفتت المهاجرين ثقافة واضحة يشهد بها التغيير الفجائى الذى ظهر فى أسلوب القرآن<sup>(٤٤)</sup>.

ولقد كانت هذه المحاضرات هى نهاية المطاف لمعركة فى الشعر الجاهلى، فإن لم تكن تلك المعركة قد حسمت ساعتها، والآن لم يعد أمام الجامعة إلا إبعاد طه حسين ونقل طه حسين لوزارة المعارف وكان نتيجة لذلك استقالة مدير الجامعة أحمد لطفى السيد.

وكان أن قدم طه حسين استقالته من الجامعة عقب صدور قرار النيابة ولكن ثروت باشا وزير المعارف طلب ألا تقبل استقالته وطلب إليه مدير الجامعة أن يبقى بالجامعة معرضاً عن استقالته قائلاً إن «الجامعة حقاً عليك»<sup>(٤٥)</sup>.

وعلق هيكى على هذا الحدث قائلاً : كان خروج طه من الجامعة سبباً لتحول نفسى عنده لأنه انقطع لنفسه يقلب فيها ويقلب ويمتحن أركانها ويمتحن ليرى آخر الأمر أن الناس ينوون بالحقيقة العلمية ويأبون حمل أمانتها ومناصرة الذين يحملون الأمانة»<sup>(٤٦)</sup>.

ويبدو أن هذا التحول فى مسار طه حسين ليس نفسياً فحسب بل على صعيد أعماله الفكرية فقد ترك البحث العلمى ومشاكله وانفض لكتابات أدبية وأعماله الفنية التى ظهرت منها «الأيام» فى تلك الفترة، ثم على هامش السيرة، ثم كتاب «فى الصيف» والحقيقة التى يذكرها هيكى ولايد أنها كانت حصيلة الألم والمرارة التى اعتصرت طه حسين «وبدا كأنه يحارب معركة التجديد والتنوير بمفرده، وأن معاركه مع المدرسة القديمة ليست فحسب فى الأدب بل على كافة الجوانب الفكرية».

## الفن القصصى فى القرآن الكريم

تلك هى المعركة التى احتدمت طويلاً وقست كثيراً حتى ما أظن أن معركة مصرية فى تاريخ الحركة الفكرية قد طالت طولها واتسعت اتساعها وقست قسوتها<sup>(٤٧)</sup>.

فلقد تقدم محمد أحمد خلف الله فى ١٩٤٧ برسالته لنيل درجة الدكتوراه عن «الفن القصصى فى القرآن الكريم، لكلية الآداب بالجامعة المصرية حيث يعمل معيداً بالكلية، وتفضى هذه الرسالة إلى أن القصص القرآنى يصح أن يفهم فهماً بلاغياً، ولا يجوز أن يفهم فهماً تاريخياً بمعنى أنه يريد الهداية والإرشاد ويقصد العظة والعبرة ولا يقصد إلى تعليم التاريخ أو نشر وثائقه بحال من الأحوال، أن القصص القرآنى لا يقصد إلا التوجيهات الدينية والخلقية وإلى تقرير الدعوة الإسلامية وإقامة هذا التقرير على الأسس النفسية والنواميس الاجتماعية.

ولقد جاءت رسالة الدكتوراه المقدمة من محمد أحمد خلف الله حول للتصوير القرآنى فى توقيت سيء حيث كانت مصر لا تزال تضر بحالة التذمر التى سادت فى أعقاب الحرب العالمية الثانية والتى أفضت إلى قيام الثورة. وكانت القوات البريطانية لا تزال ترابط فى منطقة قناة السويس، بينما كان نفوذ الإخوان المسلمين مؤثراً فى الشارع وفى الوقت نفسه كانت الوزارة الحاكمة وزارة غير جماهيرية يدعمها القصر - وشهد العام نفسه صدور قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين<sup>(٤٨)</sup>.

وكانت الأسباب التى دفعت خلف الله إلى تناول هذه القضية هى «أن القصص القرآنى كان من أهم العوامل النفسية التى لجأ إليها القرآن فى الجدل والحوار وفى البشارة والإنذار وفى شرح المبادئ للدعوة الإسلامية والتكمين وفى تثبيت قلب النبى صلى الله عليه وسلم وقلوب من اتبعه من المهاجرين والأنصار، وتبين أسباباً أخرى أكدت له ما سبق فقد لاحظ أن أئمة الدين والتفسير يعدون القصص القرآنى من المتشابه وأن الملاحدة ومن نحا نحوهم من مبشرين ومستشرقين فقد وجدوا منه الثغرة التى ينفذون منها اللطعن على النبى وفى القرآن الكريم<sup>(٤٩)</sup>.

ويؤكد خلف الله على أن «الوحدة القصصية في القرآن لا تدور بأى حال من الأحوال حول شخصيات الرسل والأنبياء عليهم السلام وإنما تقدم من قبل كل شيء ويعد كل شيء على الموضوعات الدينية والأغراض القصصية من اجتماعية وخلقية، وأن القرآن لم يقصد التاريخ من حيث أنه تاريخ إلا فى النادر الذى لا حكم له، وأنه على العكس من ذلك عمد إلى إيهام مقومات التاريخ من زمان ومكان ومن هنا يتبين أن القوم قد عكسوا القضية حين شغلوا أنفسهم بالبحث فى مقومات التاريخ وهى غير مقصودة وأهملوها المقاصد الحقيقية للقصص القرآنى» (٥٠).

وفى لقاء مع خلف الله<sup>(٥١)</sup> أكد «أن المعارضين لهذه الرسالة يصفون الأحداث التاريخية مادامت ذكرت فى القرآن فهى من الحقائق التاريخية :

«وأنا أرى ذكرها فى القرآن لا يعطيها صفة الحقيقة التاريخية من حيث هى ولكنها اعتبارية بالنسبة للمعاصرين لنزول القرآن، فالقرآن الكريم استخدم فى الوصول إلى الموعظة والعبرة وبقية الأهداف المذكورة فى الفن القصصى للقرآن الكريم على أساس مفاهيم الناس وما كان يفهمه الناس - لا أساس الحق التاريخي - فالمخالفون يصرون على أن ما ورد فى القرآن الكريم من الأحداث والوقائع هو التاريخ الحقيقى، أما أنا - والحديث هنا لخلف الله - فأرى أنه التاريخ الاعتبارى وليس أدل على صدق وصحة ما ذهب إليه من أن التاريخ المصرى الموثق بالكتابة على الأخبار وما إلى ذلك لم يذكر الوقائع التاريخية فى قصة موسى وغيره على غير ما جاء فى القرآن الكريم فمن وجهة نظرى والكلام مازال لخلف الله - لا يضير هذا الكشف المفهوم القرآنى ولا يناقضه مادام التاريخ فى القصة القرآنية اعتبارياً حسب مفهوم المعاصرين وليس حسب المدلولات التاريخية الموثقة والدليل الثانى على صحة ما ذهب إليه، أن المفسرين للقرآن الكريم وقفوا فى بعض الأحيان حيارى أما التناقض التاريخى، ففى قصة المسيح عليه السلام أنه كلم الناس فى المهد وهذه القصة عند المفسرين تعتبر من المعجزات التى لا يصح أن يهملها المسيحيون فى تاريخهم - وكذلك صلب المسيح عليه السلام فاليهود والنصارى يذهبون إلى أنه صلب والقرآن الكريم ينفى هذا

الصلب، وهناك مسائل أخرى وقف المفسرون حيارى فى تفسيرها لاختلاف النظر بين القرآن وغيره من الكتب السماوية.

وهناك دليل قوى أقدمه هنا غير حيرة المفسرين بين الحق التاريخى والاعتبارى للتاريخ ما ورد فى تفسير الرازى، وتفسير المنار، حول نزول الملائكة وحربها مع المسلمين فى غزوة بدر<sup>(٥١)</sup>، وفى موضع آخر يستطرد خلف الله فى كتابه «الفن القصصى فى القرآن الكريم» أن الرازى عند تفسيره لقوله تعالى «يا هامان ابن لى صرحاً.. من «سورة المؤمنين» إن اليهود والباحثين فى تواريخ بنى إسرائيل وفرعون، أن هامان ما كان موجوداً البتة فى زمان موسى وفرعون وإنما جاء بعدهم بزمان مديد فالقول بأن هامان كان موجوداً فى زمان فرعون خطأ فى التاريخ «الرازى ج ٧ ص ٢٧٧»، ويقول الرازى عند تفسيره لقصة بلقيس وسليمان من سورة النمل ما لى البحث الأول أن الملحده طعنوا فى القصة من وجوه عدة مثل كيف خفى على سليمان عليه السلام حال تلك المملكة العظيمة مع ما يقال من أن الإنس والجن كانوا فى طاعة سليمان وأنه عليه السلام كان ملك الدنيا بالكلية.. ومع أنه لم يكن بين سليمان وبلدة بلقيس حال طيران الهدهد الأسيرة ثلاثة أيام (الرازى ج ٧ ص ٢١٨) (٥٢).

وكان أحمد أمين أحد الأساتذة المكلفين من قبل الجامعة بمناقشة محمد أحمد خلف الله، أما الأستاذ الآخر فهو أحمد الشايب، وحينما نُشر فى مجلة «الرسالة» مقالاً عن نية اللجنة فى رفض الرسالة بادر أحمد أمين بإرسال تقريره الذى أرسله لعميد كلية الآداب بشأن رفض مناقشة رسالة «الفن القصصى فى القرآن» وحتى يوضح موقفه يذكر أحمد أمين أنه عندما قرأت الرسالة المعتمدة من محمد أفندى خلف الله لنيل الدكتوراه وموضوعها «الفن القصصى فى القرآن» والتي تفضلتهم فأحلتموها على لقراءتها وإبداء الرأى فيها وقد وجدتُها رسالة ليست عادية بل هى رسالة خطيرة أساسها أن القصص القرآنى فى القرآن عمل فنى خاضع لما يخضع إليه الفن من خلق وابتكار من غير التزام لصديق التاريخ والواقع أن محمداً فنان بهذا المعنى.

وعلى هذا الأساس كُتبت كل الرسالة من أولها إلى آخرها وأرى من الواجب أن أسوق بعض الأمثلة لتوضيح مرامي كاتب الرسالة وكيفية بنائها:

١ - يرى أن القصة في القرآن الكريم لا تلتزم الصدق التاريخي وإنما نتجه كما يتجه الأديب في تصوير الحادثة تصويراً فنياً بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد ص ١٤.

٢ - تصوير أخلاق الأمم كبنى إسرائيل ليست بالضرورة أن يكون واقعياً بل يصح أن يكون تصويراً فنياً يلاحظ الواقع النفسي أكثر من صدق القضايا. ص ٥٧.

٣ - القصة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاصي لحوادث وقعت من بطل لا وجود له أو بطل له وجود ولكن الحوادث التي ألمت به لم تقع أصلاً وأضيف الباقي أو يولغ في تصويرها إلى حد يخرج بالشخصية عن أن تكون حقيقية إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص الخيالية وهذا قصدنا في هذا البحث عن الدراسة القرآنية ص ٨١.

٤ - أخطأ الأقدمون في عد القصص تاريخياً ص ٨٣.

٥ - منهجه هو معالجة القصة من حيث هي أدب ويعنى بذلك خلق الصور والابتكارات والاختراع ولذلك لا مانع من اختلاف تصوير الشخصية الواحدة في القرآن.

٦ - وجود القصة الأسطورية في القرآن ولعل قصة موسى في الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة بل أبدعت على غير أساس من التاريخ ص ٨٩.

٧ - القرآن عمد إلى بعض التاريخ الشعبي للعرب وأهل الكتاب ونشر نشرأ يدعم غرضه كقصة ذي القرنين ص ٩٣.

٨ - قصة يونس من نوع الخلق الفني الذي يتشبه فيه القرآن بالواقع ص ١٠٦، وعناصر القصة هي العناصر الفنية الأدبية التي اتخذها الفنان مادته التركيبية والتي أعمل فيها خيال سلط عليها عقله ونالها بالتغيير والتبديل حتى أصبحت

وكانها مادة جديدة وكذلك القصص فى القرآن وفى البحث عن المصادر وفى القصص القرآنى على هذا الأساس بحيث لا يزعجنا لأنه الواقع العملى فى حياة كل الفنون والآداب وطبق المبدأ تطبيقاً صادقاً ص ١١٨ .

٩ - فالقرآن كان يغير فى العناصر لجعلها ملائمة للبيئة ولطبيعة الدعوة وما تمسك به الباحثون من المستشرقين ليس سبب جهل محمد بالتاريخ بل قد يكون ذلك من عمل الفنان الذى لا يغنيه الواقع التاريخى ولا الحرص على الصدق الفعلى وإنما ينتج عمله ويبرز صوره بما ملك من الموهبة الفنية والقدرة على الابتكار والاختراع والتبديل، ومن هذا القبيل صور الجن والملائكة ص ١٣٧ .

١٠ - تدرج القصص كما يتدرج كل أديب، فالأدباء يلتمسون المتعة واللذة فى كل أمر فنى يعرض بهم يتقدمون خطوة فيبغون الاستمتاع واللذة بالمحاولات الأولى التى تقوم على التقليد والمحاكاة ثم يكون التخلف شيئاً نشيئاً والدخول فى ميدان التجارب الخاصة ومظاهر ذلك النسخ والتدرج بالتشريع ... إلخ ص ١٦٩ .

ومن ذلك كله وغيره نرى أن المسألة كما قلت - خطيرة - من المتوقع أن يكون لها صدى كبير سبق أن حدث لأهل من ذلك، فالمسألة فى نظرى يجب أن يفصل فيها رجال الجامعة المسئولون قبل أن يفصل فيها الأساتذة قراء الرسالة من ناحيتها التفصيلية والشكلية<sup>(٥٣)</sup>. ورد خلف الله معللاً بأن نقطة الخلاف فيما بينى وبين أساتذائى الفاضلين تضيق وتتضح حين نشرح الصيغ الأدبى والبلاغى فى الأسطورة شرحاً موجزاً ولذا نقول، الأسطورة كما يعرفها الأدباء فى صنيعهم البلاغى وسيلة قوية وفعالة من وسائل تجسيم المعانى وتمثيلها لتتضح وهى من هذا الجانب تعتبر أداة من أدوات التعبير يعتمدون أحياناً للتعبير عن المعانى الفلسفية أو كل معنى دقيق عميق، ولعلك تعجب معى حين تعلم أن شيخاً من شيوخنا الأقدمين قد فطن إلى هذا الصيغ الأدبى فى القصص القرآنى قبل أن يفطن إليه أساتذتنا الجامعيون، لقد فطن الرازى إلى هذا الصيغ الأدبى من اعتماد القرآن على الأسطورة عند شرحه لمواقف المشركين<sup>(٥٤)</sup> .

وبدا شيخ، المؤسسة الدينية يلوح عندما أرسل فضيلة سكرتير عام جامع الأزهر والمعاهد الدينية كتاباً رسمياً، إلى سعادة عميد كلية الآداب يسأل فيه عما تم في مسألة رسالة «الفن القصصى في القرآن الكريم» يقول فيه «إنه يهمنى أن أقف على حقيقة هذا الموضوع لأنه من أخطر الأمور أن تتعرض قداسة القرآن وكرامة العقائد لمثل هذه التخرصات»<sup>(٥٥)</sup>.

ولم يتردد عبد الوهاب عزام عميد كلية الآداب ومدير الجامعة آنذاك في الرد على كتاب سكرتير الأزهر ببيان نشر في الصحف قائلًا فيه «إنه في حقيقة الأمر أن طالباً قدم رسالة عن القصص في القرآن لينال درجة الدكتوراه فريدتها لجنة الفحص، فهي رسالة بين طالب وأساتذته عرض عليهم رأيه فرفضوه خطأ، كما يسأل التلميذ أساتذته أو يعرض عليهم ما بدا له في مسألة مسترشداً - إلى أن قال - فيما أعرف وكما يبدو من كتابته أنه شاب مسلم قصد أن يدفع عن القرآن بعض شبه الملاحدة أو رجال الدين من الأديان الأخرى فجاء رأيه عن غير القصد وحاد به اجتهاده عن سواء السبيل - إلى أن قال - وأرى أن الأمر لا يعدو أن يكون غلطة تلميذ اجتهد وأحسن النية فردّ عليه رأيه ولم يؤذن له أن ينشر هذا الرأي أو يتقدم بهذا الكتاب إلى الامتحان»<sup>(٥٦)</sup>.

وأعلن الشيخ عبد المجيد سليم الإمام الأكبر وشيخ الجامع الأزهر «أنه ما اطلع على الرسالة وإنما قرأ تقرير الأستاذ أحمد أمين عنها، ولا شك عنده أن الأقوال التي قرأها في التقرير عن الرسالة كفر وأن معتقدها كافر»<sup>(٥٧)</sup>.

وهكذا يتدخل الأزهر بذاته كمؤسسة دينية من حقها أن تمارس حقوق الرقابة والمسئولية العامة، وما ما يداخلها من البحث العلمي، وتؤكد سلطاتها الدينية التي لها صلاحيات البحث والتفتيش في كل ما يخص العقيدة الدينية حسبما ترى.

والغريب أن العاصفة لم تكن من خارج الجامعة ويل من داخلها أيضاً فقد ألقت الجامعة لجنة التحقيق في ذلك من الأساتذة الشيخ عبد الوهاب خلاف والدكتور زكي حسن والدكتور الشراوى وقدمت تقريراً جاء فيه «اتفق الأستاذان أحمد أمين بك

وأحمد الشايب في القول بأن أساس هذه الرسالة أن القصص في القرآن عمل فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وإبتكار من غير التزام لصديق التاريخ والواقع، واللجنة تقرر أن هذا صريح وواضح في جملة الرسالة، (٥٨).

وقد اضطر خلف الله من جراء الهجوم الضار الذي تعرض له - إلى تقديم استقالته من عمله كمعيد في كلية الآداب، كما اضطر إلى تقديم رسالة أخرى في موضوع غير ديني حتى يقضى له الحصول على درجة الدكتوراه، ولكنه قام في ١٩٥٣ بنشر رسالته الأولى وفي مقدمتها قال خلف الله «بقيت كلمة صغيرة أقولها لهؤلاء الذين جعلوا أنفسهم أبطالاً في سبيل القرآن الكريم من الجامعيين وغيرهم، أقولها لهم جميعاً إنهم حتى في هذا الموقف الذي ينشدون فيه البطولة الدينية قد أعرضوا عن الإسلام وعلى القرآن الكريم فقارعوا الحجة بالحجة وأبطلوا الدليل بالدليل أما استشارة الرأي العام وتحريك عواطف الجماهير فأمر لا يليق بالعقلية الإسلامية ولا يليق بأبناء القرن العشرين،» (٥٩).

وتلت مقدمة خلف الله مقدمة أخرى لأمين الخولي - مشرف رسالة الفن القصصي في القرآن الكريم أجمل موقفه بشأن تلك القضية، وناس آخرون أوسعهم ذكراً الدكتور خلف الله آمنوا بالعلم وآمنوا بالحق وآمنوا بالتطور وآمنوا بالسنن الفنية كما آمنوا بواجبهم في أداء الأمانة الاجتماعية والجهد بما عرفوا مهما يمكن تقبل الناس له. أولئك آمنوا أن الإسلام وكتابه أقوى صدراً من أن يقبله التعرض للهواء الطلق فمضوا يدرسون القرآن كتاب العربية الأكبر دراسة فنية متجددة مستفيدة من التقدم الفنى والعقلى والاجتماعى وانتهوا أن يقدموا التفسير الأدبى للقرآن خطوة للأمام بعيدة الأثر خطوة حسبها أنها تمنع ازدواج الشخصية فى المتدين وقد قلت هذا الكلام عن الفن القصصى فى القرآن الكريم حين أسىء فهمها وأسىء التصرف فيها وامتحنت بها الأخلاق فى البيئة الجامعية وكشفت عن وهن التقاليد الجامعية فى مصر فغمرتها سحب الخطأ العقلى والخلقى والاجتماعى» (٦٠).



## البحث العلمى والمجتمع

وإذا كانت الجامعة التى تمثل التيار الليبرالى العلمانى فى مصر الحديثة، قد ضاقت ذرعاً بالبحث العلمى، حين يتصل بالموروثات التقليدية والتى تنتمى إلى نمط فكرى وسياسى واجتماعى مغاير للمجتمع المدنى الحديث، فإن هذا المجتمع الذى صاغ فلسفته السياسية وخاصة بعد ثورة ١٩١٩، على أسس مدنية وعلمانية وتشريعية تنتهج القوانين الوضعية ويستلهم دستوره من الدساتير الأوروبية، لم تكن ليبرالية وعلمانية هذا المجتمع المدنى الحديث بقادرة على أن تستوعب وتهضم فى إطاره بعضاً من محاولات البحث العلمى الخالص من المؤثرات الاعتقادية ولاشك أن قضية كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق وكتاب «الشريف الرضى» لمحمد سيد الكيلانى ١٩٣٧، وكتاب «من هنا .. نبدأ» للشيخ خالد محمد خالد ١٩٥٠ - نماذج تؤكد ضعف إمكانيات التطور الليبرالى وحرية البحث العلمى خاصة، فإذا كانت الجامعة وهى معقل التنوير، قد ارتدت عن دورها وأبعدت كل رجالها منصور فهمى، وطه حسين ومحمد أحمد خاف الله عن العمل بها، فماذا ننتظر من موقف المجتمع المصرى حين يواجهه كتابات ترجو الحقيقة بمعزل عن المؤثرات الدينية والتقليدية وأولى هذه الكتابات :

### كتاب «الإسلام وأصول الحكم»

أصدر الشيخ على عبد الرازق كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بينما كان يعمل قاضياً شرعياً بمحكمة المنصورة عام ١٩٢٥، متناولاً مسألة الخلافة مقررّاً أنها ليس من أصل الدين، وأن القرآن الكريم الذى تجد فيه من أمر هذا الدين (وما فرطنا فى الكتاب من شيء) لا تجد فيه ذكر لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، وليس القرآن وحده الذى أهمل تلك الخلافة، بل السنة أيضاً تركتها ولم تتعرض لها. بذلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا فى هذا الباب بشيء من الحديث ولو وجدوا لهم فى الحديث دليلاً لقدموه فى الاستدلال على الإجماع<sup>(١)</sup>.

كذلك لابد من الإجماع كمبدأ لصحة الخلافة، ولم يثبت التاريخ منذ أبى بكر الصديق على الإجماع دوماً هناك الخارجين عن البيعة للخليفة فلو ثبت الإجماع الذى زعموا ما كان إجماعاً يعتد به، فكيف وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلاً، وكذلك قال الأصم من المعتزلة وقال غيرهم أيضاً وحسبنا فى هذا الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم<sup>(١٣)</sup>.

بقى دليل آخر - لا نعرف غيره هو ما يلجأ إليه وهو أهون أدلتهم - قالوا أن الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية، المعروف الذى ارتضاه علماء السياسة، أنه لابد من استقامة الأمر فى أمة متمدينة سواء إن كانت ذات دين أم لا دين لها، وسواء إن كانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان، لابد لأمة منظمة مهما كان معتقدها ومهما كان جنسها ولونها ولسانها من حكومة تباشر شئونها وتقوم بضبط الأمر فيها، وتختلف أشكال الحكومة وأوصافها الدستورية والاستبدادية، وبين جمهورية وبولشفية وغير ذلك<sup>(١٤)</sup>، ويستطرد عبد الرزاق: المهم أن نعرف هل كانت زعامة النبی صلى الله عليه وسلم فى قومه زعامة رسالة أم مظاهر رياسة دينية أو هل تلك الوحدة التى قام على رأسها النبی صلى الله عليه وسلم وحدة حكومة أم وحدة دينية صرفة لا سياسية، وأخيراً هل كان النبی صلى الله عليه وسلم رسولاً فقط أم ملكاً ورسولاً، ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبی لم يكن له شأن فى الملك السياسى وآياته متضافرة على أن عمله السماوى لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معانى السلطان<sup>(١٥)</sup> فولاية الرسول على قومه روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً يقبّعه خضوع الجسم، ولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك الدين وهذه الدنيا، تلك الله وهذه الناس، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، وبأ بعد بين السياسة والدين<sup>(١٦)</sup>.

فرعاية النبي عليه السلام كما قلنا زعامة دينية جاءت عن طريق الرسالة لا غير وقد انتهت الرسالة بموته صلوات الله عليه وسلم، فانتتهت الزعامة أيضاً، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته، وطبيعي ومعقول إلى درجة البدهة، أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية، وأما الذي يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك، فإنما هو نوع من الزعامة جديد ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين، هو إذن نوع لا ديني وإذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليس شيئاً أقل أو أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسultan لا زعامة الدين وهو الذي كان<sup>(٦٦)</sup>.

وعلى هذا كان المسلمون أمام ضرورة وحتمية تفرض عليهم إقامة رابطة سياسية تنظم شئون الدولة الوليدة يومئذ، إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام ودولة تشاد وحكومة تنشأ إنشاء، ولذلك يجرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء والوزارة والوزراء وتذكروا القوة والسيف والعزة والثروة والعدد والمتعة والبأس والنجدة وما كان ذلك إلا خصوصاً في الملك وقياماً بالدولة، وكان من أثر ذلك تناقص المهاجرين والأنصار وكبار الصحابة بعضهم مع البعض، حتى تمت البيعة لأبي بكر، فكان أول ملك في الإسلام،<sup>(٦٧)</sup>.

كل هذه الدلائل التي سقناها من كتاب الإسلام وأصول الحكم، لتؤكد المعنى الذي أورده على عبد الرازق في بدايته كتابه «أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه لا تتوقف على هذا النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء الخلافة، وعلى أولئك الذين يلقبهم الناس بالخلفاء، والواقع أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك، فليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة، ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد»<sup>(٦٨)</sup> وخلص الشيخ على عبد الرازق في نهاية كتابه رأى «أن الدين الإسلامي يرى من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، ويرى من كل ما هياراً حولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ولا القضاء

ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها وإنما تركها لنا نرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة<sup>(٧٩)</sup>.

وبواجه كتاب الشيخ على عبد الرازق برد فعل عنيف، وخاصة من المنار ورجال الدين والأزهر والقصر، ولم يقف بجانبه سوى الأحرار الدستوريين، وكان «السياسة، المنبر الذى واجه عبد الرازق من خلاله خصومه، كما دافع محمد حسين هيكل رئيس تحريرها عن حرية الرأى والبحث العلمى، واستمرت الأزمة إلى أن انتهت بطرد الأحرار الدستوريين من الوزارة القائمة.

كان رد الفعل عنيفا ومتعدداً الذى قوبل به كتاب الشيخ على عبد الرازق ففى مطلع الهجمات كتب رشيد رضا صاحب المنار أن «هذا الكتاب شر ما كتب جميع أعداء الإسلام لهدم الإسلام، تمزيق شمل جامعته الدينية والدينية، يدعو المسلمين إلى الارتداد عن دينهم ويبيح لهم عصيان الله تعالى ورسوله فيما أمر به ونهى عنه وتوعد على عصيانه بعذاب الله تعالى فهو مخالف لما لا يحصى من النصوص القطعية المجمع عليها المعلومة من الدين بالضرورة ولا خلاف بين أحد من المسلمين فى كفر من يجحد شيئا من ذلك»<sup>(٨٠)</sup>.

وواصل رضا، ولكن ظاهر عبارة عالم الأزهر وقاضى الشرع فى هدم التشريع الإسلامى، أن أحكام القرآن كغيرها لا توجب على المسلمين التقيد فى حكومتهم ولا تمنعهم أن يأخذوا بأحداث تجارب الأمم فيها، حتى إذ فرضنا أن أحدثها وهى البلشفية، نجحت فلا حرج عليهم أن يأخذوا بها.. وأننا نقول لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه - فإن هذا المؤلف الجديد رجل فهم فعليهم أن يعلنوا حكم الإسلام فى كتابه، لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم إجازة له»<sup>(٨١)</sup> ورد الشيخ على عبد الرازق فى جريدة «السياسة» على هجوم رشيد رضا «دونك الشيخ محمد رشيد رضا، فقد كتب مقالات يزعم أنه نهجها واستخلصها من الكتاب - وقد وجدنا تلك الخلاصة مأخوذة حقيقة من الكتاب بألفاظه ونصوصه ولكن الشيخ رشيد كتبها على صورة تضلل القارىء.

وتلبس عليه الأمر، فإنه كتبها بين قوسين ومن تحتها خطوطاً وهو يعلم بالضرورة، كما يعلم القارئون أن ذلك شأن الكاتبين عادة إذ هم نقلوا من بعض الكتب عبارة بنصها كما فعل الشيخ رشيد نفسه في الجمل الأخرى التي نقلها بعد ذلك من الكتاب.. والحق أن تلك الخلاصة من عنده محضاً ولكنه حشر فيها قليلاً من جمل الكتاب ما زاد الأمر تلبساً وتضليلاً<sup>(٧٢)</sup>.

وفي نفس الوقت قدم علماء الأزهر عريضة موقعة من ٦٢ شيخاً إلى فضيلة شيخ الأزهر، وإلى بعض المقامات العالية، ووزعوا منها على الصحف وقد نصت العريضة على خطاب أقرب إلى النقد الذاتي، لعلماء الأزهر لعجزهم وجهلهم وعدم قدرتهم على رد المشككين ودعاة الإلحاد كما يزعمون رغم ما يحوطهم الملك بكافة صنوف الرعاية وكثرة عددهم التي تملأ القرى والبلدان، تقول : «الشيخ الموقعين على تلك العريضة ونقدمها إلى فضيلتكم بمناسبة نشر دعاية الإلحاد في هذا الزمان والمجاهرة كل وقت بمحاربة الدين والقضاء عليه وعلى آدابه وأحكامه، ممن لم يدرسوا منه كلمة واحدة، ونحن في ذلك من سكوت عميق، حتى اتخذوا من سكوتنا دليلاً قوياً على عجزنا واستطرد منه الجاهلون إلى أن ذلك العجز إنما هو في نفس الدين، فأصبحنا بذلك حجة على ديننا، ولقد نجم اليوم ناجم ونطق بعد دهر ناطق، لم يشأ أن يباحث العلماء في خواطر نفسه قبل أن يفاجيء للناس بها - وأخرج للناس كتاباً سماه «الإسلام وأصول الحكم» بصفة كونه عالماً من علماء الأزهر وقاضياً من القضاة الشرعيين ملاء بالشك والترديد وأنكر أشياء نعلم أنها معلومة من الدين بالضرورة باتفاق بين العلماء، أنكر الخلافة وأنها مقام إسلامي واجب بالشرع أفاض في العناية على معتقديها من عهد أبي بكر إلى الآن ولم يبال في ذلك بمس الصحابة أو الخلفاء الراشدين من أن عملهم كان من قبيل الملك لا من قبيل الدين. وحاول أكثر من ذلك في السفر الثاني من كتابه، أن النبي كان نبياً فحسب. فنرغب في مقامكم السامي ورياستكم العظمى على تلك المصلحة الكبرى، مصلحة الدين التي تتمتع بكل الصفات المرعية في مصالح الدولة من قوانين عالية وإرادات سنية ومقام لدى أولى الأمر لا

يدانيه مقام وكرامة ومسئولية عند الله دونها كل مسئولية نرغب إليكم بهذه النفوذ المشروعة التي تخولها لكم القوانين حتى تظفروا به على كل خصم وتتجلى آياته الباهرة رغم تشكيك كما هو الشأن في حماية كل مصلحة من مصالح الدولة (٣٧).

وبعد أن عقدت هيئة كبار العلماء، المجتمعة بصفة تأديبية بمقتضى المادة الأولى بعد المائة من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١، في دار الإدارة العامة للمعاهد الدينية برئاسة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور أربعة وعشرين من هيئة كبار العلماء في ١٢ أغسطس ١٩٢٥، ونظرت في التهم الموجهة إلى الشيخ على عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضى الشرعى بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية التي تضمنها كتاب «الإسلام وأصول الحكم» وقد تضمنت أن الكتاب المذكور يحوى أموراً مخالفة للدين ولنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأئمة منها:

١ - جعل الشريعة الإسلامية، شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا.

٢ - وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبى صلى الله عليه وسلم كان فى سبيل الملك لا فى سبيل الدين ولا لابلأغ الدعوة للعالمين.

٣ - وأن نظام الحكم فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم كان موضوع غموض أو إيهام أو اضطراب أو تقصى أو موجبا للحيرة.

٤ - وأن مهمة النبى صلى الله عليه وسلم كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ.

٥ - وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقومون بأمرها فى الدين والدنيا.

٦ - وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

٧ - وأن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده رضى الله عنهم كانت لا دينية.

وكان الشيخ على عبد الرازق قد أرسل خطاباً للهيئة يطلب إعطاءه فرصة تكفى لإعداد ما يلزم للمناقشة فقررت الهيئة تأجيل النظر فى الموضوع إلى ١٢ أغسطس ١٩٢٥، وفى التاريخ المذكور اجتمعت الهيئة برئاسة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور أربعة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء وقد حضر الشيخ على عبد الرازق أمام هذه الهيئة وسأل عن كتابه «الإسلام وأصول الحكم» المشار إليه فاعترف بصدوره منه ثم تليت عليه التهم الموجه إليه ومأخذها من كتابه وقبل إجابته عنها وجه دفعا فرعياً وهو أنه لا يعتبر نفسه أمام هيئة تأديبية وطلب ألا تعتبر الهيئة حضوره أمامها اعترافاً منه بأن لها حقاً قانونياً.

فبعد المداولة القانونية فى هذا الدفع قررت الهيئة رفضه اعتماداً على أنها إنما تنفذ حقاً خولها إياه القانونون وهى المادة الأولى بعد المائة من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العليا الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١.

فطلب للشيخ عبد الرازق أن تسمح له الهيئة بمذكرة أعدها للدفاع عن التهم الموجه له، فأذن له صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر وأخذت منه وحفظت فى اضمامه الجلسة ثم انصرف.

ثم أصدرت الهيئة حكمها بعد المداولة القانونية وتنفيذ التهم الموجهة للشيخ عبد الرازق من حيث أنه تبين مما تقدم أن التهمة الموجهة ضد الشيخ على عبد الرازق ثابتة عليه وهى مما لا يناسب وصف العالمية وفقاً للمادة (١٠١) من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ ونصها :-

«إذ وقع من أحد العلماء أيا كانت وظيفته أو مهنته ما لا يناسب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر بإجماع تسعة عشر عالماً معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليه فى الباب السابع من هذا القانون بإخراجه من زمرة العلماء، ولا يقبل الطعن فى هذا الحكم ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى وطرده من كل وظيفة وقطع مرتباته فى أى جهة كانت وعدم أهليته بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية، فبناء على

هذه الأسباب «حكما نحن شيخ الجامع الأزهر بأجماع أربعة وعشرين عالماً معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ على عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضى الشرعى بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء» (٧٤).

ثم أعقب هذا الحكم الذى أصدرته هيئة كبار العلماء حكماً آخر لمجلس التأديب بوزارة الحقانية، الذى عقد بوزارة الحقانية ببولكى فى يوم الخميس ١٧ سبتمبر ١٩٢٥، تحت رئاسة صاحب المعالى على ماهر باشا وزير الحقانية بالنيابة وبحضور كل من حضرات فضيلة الشيخ عبد الرحمن قراعة مفتى الديار المصرية وحضرته الشيخ محمد مخلوف رئيس للتفتيش الشرعى والشيخ أحمد العطار نائب المحكمة العليا والشيخ عبد الجليل عشوب مفتش المحاكم الشرعية، وحضرة أحمد محمد حسن أفندى مدير إدارة مكتب وزير الحقانية صدر الحكم الآتى فى قضية تأديب الشيخ على عبد الرازق «بعد الاطلاع على قرار هيئة كبار العلماء الصادر بتاريخ ٢٢ محرم ١٣٤٤هـ - الموافق ١٢ أغسطس ١٩٢٥ وعلى الخطاب المرسل من الشيخ على عبد الرازق لمعالى وزير الحقانية بتاريخ ٥ سبتمبر ١٩٢٥ والذى بين أوجه دفاعه ومن حيث أن المتهم قد أعلن قانوناً بتاريخ ١٠ سبتمبر ١٩٢٥ للحضور أمام هذا المجلس ولم يحضر.

وبما أن فضيلة شيخ الأزهر ومعه أربعة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء قضوا بالإجماع بإخراج الشيخ على عبد الرازق من زمرة العلماء بسبب ما أذاعه فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وبما أن المادة الأولى بعد المائة من القانون رقم ١٠ سنة ١٩١١ الخاص بالجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية ترتب على هذا الحكم طرد المحكوم عليه من كل وظيفة وقطع مرتباته فى أية جهة كانت.

وبما أن مجلس تأديب القضاة الشرعيين (المنصوص منه فى قرار وزير الحقانية الصادر فى ١٨ أبريل سنة ١٩١٧) وهو الذى يملك عزل القضاة الشرعيين بصفة نهائية وهو كذلك بطبيعة الحال المنوط بها تنفيذ مثل هذا الحكم الصادر من هيئة كبار العلماء، وفوق ذلك فما دامت الوظيفة التى يشغلها الشيخ على عبد الرازق من وظائف



العلماء وظيفية دينية فهي لذلك لا تحل إلا لمن كان مقرا له من رجال الدين، وبما أن المجلس يرى أن يقرر إثبات عزل الشيخ على عبد الرازق من اليوم الذى صدر فيه قرار هيئة كبار العلماء بإخراجه من زمرة العلماء. فلهذه الأسباب قرر المجلس بإجماع الآراء. إثبات فصل الشيخ على عبد الرازق المذكور من وظيفته اعتبارا من يوم ٢٢ محرم سنة ١٣٤٤هـ - ١٢ أغسطس ١٩٢٥ مع مراعاة عدم حرمانه من حقه فى المكافأة (٧٥).

وقد هاجمت السياسة، حكم هيئة كبار العلماء (كنا نود لو أن هذه الأسباب تعرضت لما أبداه الأستاذ الشيخ على عبد الرازق من دفع بعدم قانونية الهيئة بما أثاره حول هذا الدفع من عدم اختصاصها بمحاكمة موظف فى أحد وزارات الحكومة، انقطعت صلته بالأزهر منذ حصل على شهادته منه ومن أن المادة التى استند إليها لم توضع لمحاكمة عالم فى الأزهر بسبب رأى يراه، مما سوى ذلك من المسائل ونريد أن نوجه للحكومة تساؤل عما تريد ترتيبه على هذا الحكم من الآثار. هل تراه حكما صادرا من هيئات مختصة وإن كانت تراه كذلك، فهل ترى الدستور وقد كفل حرية الرأى فلا يجيز أن يضار إنسان فى حقوقه المدنية، بسبب تمتعه بهذا الحق المكفول بالدستور، ونحن قد بينا غير مرة أن فضيلة شيخ جامع الأزهر حتى غير مختص بمحاكمة من لم يكن من أرباب الوظائف فى أحد المعاهد، فإن المادة الخامسة من قانون الأزهر، قد حدد اختصاصه بالتنفيذ الذى نص على «هو المنفذ الفعلى لجميع القوانين والقرارات واللوائح المختصة بالأزهر والمعاهد وأرباب الوظائف فى جميع المعاهد التابعون له بهذه الصفة وخاضعون لأوامره طبقا لما هو مقرر فى هذه القوانين، وظاهر إلى حد البدهة أن القوانين المختصة بالجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، لا تمتد خارج هذه المعاهد ولا تتناول غير أرباب الوظائف فيها، أما الموظفون فى وزارات الحكومة فيخضعون للقوانين الخاصة بهم» (٧٦) فى رد فعل الشيخ عبد الرازق لحكم هيئة كبار العلماء «إذ نحن سمينا ذلك الرأى الذى أبداه حضرات كبار العلماء، كما سموه (حكم هيئة كبار العلماء) فلما نريد بذلك أن نعترف لتلك

الهيئة بأن لها حقاً شرعياً أو قانونياً في أن تقوم منا مقام الحاكم وتصدر علينا ذلك الحكم. لقد قلنا ومازلنا نقول أن حضراتهم لا يملكون ذلك الحق قانوناً ولا يضيرنا بعد ذلك في كثير أو قليل أن نقول «حكم هيئة كبار العلماء»<sup>(٧٧)</sup>.

وكان تعليق أحمد شفيق على مسألة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أنه «حين أوحى إلى هيئة كبار العلماء أن تبحث الكتاب ثم رأيت محاكمة الأستاذ الشيخ على عبد الرازق على ما جاء فيه وفقاً لقانون صدر ولم يستعمل وجاء عليه الدستور فلم يجعل له أثر، وما أن اجتمعت الهيئة التي رأيت محاسبته على ما جاء في كتابه وما كان دهشة للمنصفين الذين رأوا أن خصوم الأستاذ الشيخ على عبد الرازق هم قضاته»<sup>(٧٨)</sup>.

ودافع هيكل عن الشيخ على عبد الرازق وأكد أن بحث الشيخ عبد الرازق وطريقة تناوله «طريقة علمية دقيقة لجأ الأستاذ إلى أسانيد التاريخ ووثائقه في أصولها، فاختار منها ما رأى أنه في حاجة إليه، وتجنب مناقشة ما لا حاجة له به، ثم فحص الأسانيد والوثائق التي اختارها تحريصاً علمياً صالحاً، ولم ينس أن كثيراً من الأسانيد والوثائق التي يستند عليها المؤرخ تأتي عليها الظروف، فيجب في عرف العلم الالتجاء إلى الفروض الممكنة، وعرضها على مجموع حياة الجماعة التي يبحثها المؤرخ مما يتباين منها مع هذه الحياة، أمكن القطع بعدم ثبوته ولم يتباين كأن وجوده أو عدم وجوده داخل في حيز الاحتمال ولا يمكن البت لأى الجانبين قبل أن يقدم الدليل العلمي التاريخي وهذه الطريقة الدقيقة التي اتبعها الأستاذ تدفعك إلى استيعاب كتابه دفعة واحدة وتدخل إلى ذهنك الاقتناع ولو مؤقتاً بنظريته، إلى أن يقوم من ينقدها بمثل الطريقة العلمية»<sup>(٧٩)</sup>.

وفي نفس الوقت كان على عبد الرازق يدعو منتقديه إلى الجدل الموضوعي القائم على النزاهة والعلم «فإننا نرجو أن يعلم حضرات الناقدين أننا ما خططنا في كتابنا كلمة إلا من بعد أن عرفنا وجوهاً وكنا على بينة من مصادرها ومواردها، ذلك تفكير بضع سنين، وما كنا نخشى أن نتحمل تبعه شيء مما جئنا به في كتابنا بعد ذلك البحث ولا للرجح من رأى اعتقدهناه وقررنا فيه لمجرد صيحات وحركات ليس فيها

أثر لسلطان الحق ولا قوة النزاهة والإخلاص لوجه الله تعالى، لسنا نخشى على كتاب الإسلام وأصول الحكم، من مناقشة يكون رائدها التماس الحق ولا من جدل فيه نزاهة وإخلاص وإنما نخشى تلك الآراء الفجة العجلى يسرع بها الناقدون قبل أن يقرأوا الكتاب وقبل أن يفهموه يلقنهم لهم أولئك الذين يعمدون إلى تشويه الكتاب والافتراء عليه من رغبة منكراً في الكيد والمشاغبة<sup>(٨٠)</sup>.

وفي حديث للشيخ على عبد الرازق لجريدة (البورصة اجيبيسيان) قال «إننى رجل دين ورجل شريعة لم يحملنى على وضع الكتاب إلا غاية علمية، وقد كتبت بعيداً عن كل أهواء السياسة بل ليست بموضوع الكتاب بالسياسة صلة فهو لم يتعد حدود العلم الخالص»<sup>(٨١)</sup>، وإذ كانت الحركة الفكرية والسياسية قد جنت الكثير من الثمار الإيجابية من وراء صدق هذا للكتاب، وبسبب المعركة الفكرية الخصبة التى دارت حول أفكاره وقضاياها فإن هذه المعركة وما صاحبها من اتهامات ضد المؤلف، وبالذات ما اتخذ ضده من إجراءات قد أثمرت أثراً سلبياً مؤسفاً ومحزناً أصاب الشيخ على عبد الرازق كمفكر مجتهد و كاتب دخل ميدان الحرية الفكرية بهذا الكتاب الصغير ذى الأثر الكبير والخطير، فإن الأثر السلبى الذى خلفته هذه المعركة على وجدان الشيخ على عبد الرازق، وفعل المرارة التى أحس بها الرجل مما اتخذ ضده من إجراءات لا نجد له أثراً فكرياً بعد صدور هذا الكتاب<sup>(٨٢)</sup>.

### كتاب الشريف الرضى محمد سيد الكيلانى، ١٩٣٧،

بدأ محمد سيد الكيلانى كتابه «الشريف الرضى» بمقدمة أعرب فيها عن مخاطر بحثه بأن «هذه الفصول بحثاً قد تغضب منها وقد لا تعصب وعلى كل فإنه لم أجبل قط على مراعاة العواطف إنما جبلت على قول الحقيقة أسعى فى طلبها حتى إذ ما ظفرت بها قدمتها إلى من يعشقونها دون أن تبغى من وراء ذلك جزاء أو شكوراً والحقيقة هنا لا ترحم هؤلاء الذين يخضعون عقولهم لمعتقدات أراها أثر من آثار الماضى ولا أكثر ولا أقل»<sup>(٨٣)</sup>.

وفى عصر الشريف الرضى انحطت الأخلاق وإن شاء للقارىء أن يقف على ما وصلت إليه من التدهور والفساد ما عليه إلا أن يطلع على الجزء الثالث من الثعالبي<sup>(٨٤)</sup>.

ففى استعراض للظروف السياسية والاجتماعية والفكرية لعصر الشريف الرضى أخذ المؤلف يعدد تلك الظروف برؤية أثارت المشاعر الدينية واندلعت حملة متعددة الأوجه ضده انتهت به إلى المحكمة.

يقول الكيلانى «لقد كان نظام الإقطاع هو السياسة التى سار عليها خلفاء النبى الذى لا هم لهم إلا الانغماس فى الشهوات والحصول على أكبر قسط من الميزات، نظام الإقطاع هو السياسة التى اتبعها الذين كانوا يقضون أوقاتهم فى معاقرة بنت الحان ومغازلة الحسان وجماع الفتيان<sup>(٨٥)</sup>، هذه أخلاق ملوك المسلمين فى ذلك العصر وإذا علمنا أن الناس على دين ملوكهم أدركنا ما أصاب القوم من انحطاط عظيم. انتشرت الخلاعة والمجون وكثر التغزل بالظلمان وتسابق القوم فى انتهاك الحرمات وشربوا الخمر نهاراً وجهاراً لا دين يردعهم ولا ضمائر تزجرهم ولا إحساس يمنعهم ولا قانون يؤاخذهم وإذا كنا نبحث للحقيقة فإن - والقول للكيلانى - فى غير حذق ولا وجل يميل إلى اللقاء تبعة هذه الفوضى الأخلاقية على عائق الشريعة الإسلامية ذلك لأنها أباحت الزنا فالرجل يستطيع أن ينكح أى امرأة تصادفه متى قالت له «وهبت لك نفسى» إن قول هذه الجملة كفى لجعل هذا الزنا الذى لا شك فيه حلالاً فى نظر الإسلام<sup>(٨٦)</sup>.

ويستطرد الكيلانى «بأن الباحث يلاحظ على الحالة الدينية فى ذلك العصر أنه قلما يظهر رجلاً يدعى النبوة حتى يلتفت حوله المؤمنون به والمؤيدون له حتى أن ابن الشلمغانى الذى ادعى الربوبية وطعن عن النبى لم يعدم من يلف حوله ويتنصر له فقد ظهر الرجل وما كاد يعلن عن نفسه بما يجاهر بدعوته حتى اجتمع حوله كثير من العظماء واعتنقوا تعاليمه وبين هؤلاء العظماء الحسين بن القاسم وزير الخليفة المقتدر بالله وهذا لا يحدث إلا فى أمة داخلها الشك فى عقيدتها وأصبحت لا تقيم لهذه

العقيدة وزنا ولعل أكبر دليل الذي قدمناه والبراهين التي سردناها هو انضمام قبيلة من عرب الشام إلى قيصصر الروم بعد أن تركت الدين الإسلامي واعتنقت الدين المسيحي<sup>(٨٧)</sup>.

وتنبأ الكيلاني ما سيواجه من عواصف على أثر كتابه هذا فيقول في استعراضه عن الحياة السياسية والاجتماعية لعصر الشريف الرضى «سيغضب الذين يسبرون على قاعدة اذكروا محاسن موتاكم غضباً شديداً علينا وربما وجهوا إلينا من الشتائم والسباب ورمونا بالكفر واتهمونا بالإلحاد ونحن لا يهمنا هذا وذلك إنما يهمنا شيء واحد هو إظهار الحقيقة التي فوق كل اعتبار<sup>(٨٨)</sup>».

«وإذ علمنا أن الناس في ذلك العصر القرن الرابع الهجرى - كانوا على قاعدة (الغاية تبرر الوسيلة) وجب علينا ألا ندهش إذ رأينا قوما ينتصرون للدين ويذودون عنه طالما عاد إليهم من وراء ذلك خير وجاءتهم منفعة وإن فشلوا في اتخاذ الدين وسيلة الكسب وطريقاً إلى مثل المآرب واجتهدوا في تحويله وتأويله فإن استعصى عليهم تركوه وراء ظهورهم ناظرين إليه نظرة احتقار وازدراء.. فهذا رجل يريد أن يتخذ الدين وسيلة على ما يبتغيه فيزعم أنه يدعو إلى إمام من آل البيت وما هي إلا عشية وضحاها حتى التف حوله الجموع الهائلة وتمكن هذا الرجل من إقامة دولة القرامطة في البحرين ولقد سار هؤلاء القرامطة إلى مكة وأعملوا بسيوفهم في رقاب الحجاج الأبرياء وملأوا زمزم بأشلاءهم وأغاروا على الكعبة واقتلعوا الحجر الأسود منها وحملوه معهم إلى البحرين ثم أغاروا على الشام وارتكبوا فيها الفظائع ما تشمئز منه الإنسانية لسانا نشك أن الدين الذي أتى به محمد قد قضى نحبه في ذلك العصر ولسنا نرتاب أن المسلمين قد وصلوا إلى حالة دونها حالة العرب أيام الجاهلية<sup>(٨٩)</sup>».

«وبينما كانت هذه الفرق تتسابق في تحقيق أمانيتها بحد السيف كان العلماء والباحثون يصفون الكتب الدينية المختلفة ويتبادلون القرآن والتفسير والشرح. فكتب الجاحظ في مجاز القرآن وكان «النظام» لا يرى أن القرآن بمعجزه لبلاغته، وأن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثله، وقام الباحث «الموفق بن الراوندى» فألف

كتاباً طعن فيه على القرآن طعناً شديداً ولكن يذ الظلم امتدت إلى الرجل وأهلكته  
فذهب ضحية البحث العلمي، وقد تصدى للقرآن غير واحد من الباحثين منهم :  
المتنبى فى كتاب لم تسعدنا الأيام برويقه، والمعرى فى رسالة الغفران<sup>(٩٠)</sup>.

واستنادا إلى ذلك يصل الكيلانى إلى نتيجة مفادها أن «حالة الشرق قبل الإسلام  
كانت أحسن بكثير بعد ظهوره، وربما بدأ هذا القول غريباً - والكلام للكيلانى - عن  
الذين وضع التعصب الدينى على أعينهم غشاوة من فوق غشاوة، وفى آذانهم وقراً،  
نعم ربما بدأ هذا القول غريباً له ولأمثالهم، مما ينتقدون، خاضعين لأحكام الدين من  
غير تفكير فى البحث الرشيد والإيمان بالموضوع مع التحقيق، وما إلى ذلك من  
الدرس العميق الذى يتطلب الإحاطة بكل ناحية والنظر إلى ما يستتر خلف ظواهر  
الأشياء نظراً مجرداً من الأغراض والعواطف خالصاً لوجه الحقيقة وحدها<sup>(٩١)</sup>.

وفى ٥ يونيو سنة ١٩٣٧ نشرت جريدة «البلاغ» أن موظف مسلم بوزارة الأوقاف  
يطعن فى الدين الإسلامى، فقد رفع موظفو وزارة الأوقاف إلى صاحب المعالى محمد  
صفوت باشا وزير الأوقاف ظهر اليوم شكوى تتلخص بأن محمد سيد الكيلانى أفندى  
الموظف فى قسم الأجر والأحكام بالوزارة ألف كتاباً ونشره. ضمنه كثير من المطاعن  
فى الدين الإسلامى،<sup>(٩٢)</sup>.

وأسرع الدكتور عبد الحميد سعيد إلى كتابة سؤال إلى صاحب المعالى وزير  
الأوقاف فى شأن هذا الكتاب وصاحبه، كما أسرع فى البلاغ إلى سعادة النائب العام  
لدى المحاكم الأهلية بطلب التحقيق. وكذا فعل النائب المحترم مدنى حزين، وكيل  
لنقابة الأشراف فى إسنا، ودخل مدعياً بالحق المدنى ضد صاحب الكتاب وفعل مثل  
هذا كثيرون منهم : الأستاذ أحمد نجيب براده، وعبد الخالق مذكور باشا، وأرسل  
الدكتور عبد الحميد سعيد كتاباً إلى صاحب السمو الملكى محمد على ناشده العمل على  
حماية الدين الحنيف، وأرسل كذلك إلى صاحب الفضيلة الأستاذ محمد مصطفى  
المراعى شيخ الأزهر بظهور هذا الكتاب<sup>(٩٣)</sup>.

وقد انتظرت المشيخة - مشيخة الأزهر - أن ترفع إليها نسخة من هذا الكتاب فلم تقدم إليها، ولكن كثير من المسلمين كتبوا إليها يطالبون العمل على مصادرة الكتاب ومعاينة صاحبه فكتب لصاحب الفضيحة الأستاذ شيخ الجامع الأزهر بيان عن فقرات وردت في الشكاوى المقدمة إلى المشيخة وعن الفقرات التي نقلها البلاغ، عن الكتاب إلى صاحب السعادة النائب العمومي. وصاحب المعالي وزير الأوقاف ووزارة الداخلية يطلب فيها مصادرة الكتاب والقيام بما يوجبه القانون نحو الموظف<sup>(١٤)</sup>.

وقد شرع الأستاذ محمد حافظ - وكيل النيابة الأول لمحاكم مصر - في التحقيق مع المؤلف وقرر المحقق استمرار القبض عليه، وقد وجه إليه تهمة الطعن في الدين الإسلامي إلى المؤلف فقال: إن مؤلفه لا يخلو من أن يكون بحثاً علمياً وقال إنه حصل على شهادة البكالوريا ويدرس الآن الحقوق الفرنسية وإنه لم يكن يقصد بما جاء في الكتاب سوى إثارة بحث علمي يتصل بالدين، وفي صباح اليوم ختم المحقق الأستاذ محمد حافظ التحقيق، في هذا الحادث ثم رفع الأوراق إلى رئيس نيابة مصر فنقرر رفع الدعوى العمومية على المتهم وإحالة أوراق القضية إلى محكمة جنح عابدين وتحدد جلسة يوم الخميس ٢٤ يونيو موعد نظر هذه القضية<sup>(١٥)</sup>.

ولست أعلم بنتيجة هذه القضية سوى الاطلاع على كتاب «فصول ممتعة» لمحمد سيد الكيلاني كان قد ألفه في عام ١٩٥٩، ليستعرض فيه قضايا طه حسين والشعر الجاهلي، وعلى عبد الرازق وأصول الحكم، ومنصور فهمي ورسائله الشهيرة، و«أمين الخولي وموقفه في معركة الفن القصص للقرآن»، في جميع هذه الفصول يدين محمد سيد الكيلاني كل أولئك الذين ساروا كما سار هو في «الشريف الرضوي»، ليعلن عن تراجعهم عن آرائه وطرائق بحثه تحت وقع تلك المحنة الهائلة.

(من هنا .... نبدأ) ١٩٥٠

في أواخر فبراير عام ١٩٥٠، وكان صرير المطبعة يخافت من صوته ويتأني في سيره معلناً الفراغ من طبع كتاب لم يكن أحد حتى مؤلفه يحسب أنه سيكون له من الشأن ما قد كان<sup>(١٦)</sup>.

ويروى خالد محمد خالد قصة كتابه «من هنا .. نبدأ» وشاء ربك أن تكون لهذا الكتاب قصة تتمثل فيها محنة الفكر وروعة انتصاره وترسم في أفقها التقديمية الرشيدة ببضاء مشرقة كضوء الفجر وأعراض الرجعية البغيضة - سوداء مظلمة كقالب الحقوق - وتنهض مشاهدته على صدق أكثر ما في الكتاب من أفكار وآراء.

فقبيل استقالة وزارة إبراهيم عبد الهادي باشا بسبعة أشهر تقريباً - كان الكتاب في طريقه إلى دار النيل للطباعة.. وفي اليوم الثاني كانت صفحاته الأولى بين أيدي العمال وفي اليوم الثالث كانت أولى ملازمة في رقابة المطبوعات بالداخلية واستضيفت هناك ثلاثة أيام واستدعيت بعدها لمقابلة الرقيب الذي أفهمني أن هذا الكتاب لا يمكن مراجعته «بالقطاعي» ولابد من تقديم أصوله كاملة حتى يتسنى الحكم عليه مرة واحدة<sup>(١٧)</sup>.

وبعد يومين آخرين حولت الملازمة والملازم الأخرى التي لحقت بها إلى رقيب آخر - من علماء الأزهر - واشترط نفس الشرط الذي اشترطه سلفه وقنمت أصول الكتاب جميعاً.. واستودعته الرقابة للرقيب وبعد شهر ذهبت لأتسلمه وأعود به إلى المطبعة. فإذا وكيل المطبوعات يزف إلي أسف صادق مرير أن فضيلة الرقيب قد أمر بمصادرة الكتاب وتحريم طبعه ووقفت أخيراً على أسباب المنع - وفحواها أن فضيلته رأى في الكتاب هجوماً على رجال الدين وعلى الرأسمالية هذه سمة الشيوعية أو كما قال..

وفي وزارة حسين سرى طلبت من الرقابة إعادة النظر في الكتاب المضطهد الحبيس وأجيببت رغبتى وأذن لى بنشره<sup>(١٨)</sup>.

وعلى حين غفلة انقض البوليس على المكتبات وضبط نسخ الكتاب تمهيداً لمصادرتها ووقفت أمام القضاء متهماً بالخروج عن الدين وترويج الشيوعية وتحريض الفقراء على الرأسماليين<sup>(١٩)</sup>.

ولقد ورد النص بحديثات الحكم بالإفراج عن الكتاب حيث قرر حافظ سابق رئيس محكمة القاهرة الابتدائية بعد الاطلاع على الأمر الصادر من النيابة العامة بتاريخ ٨ مايو ١٩٥٠ بضبط كتاب «من هنا .. نبدأ» وعلى الكتاب المذكور وعلى كتاب صاحب



الفضيلة رئيس لجنة الفتوى بالجامع الأزهر المؤرخ أول مايو ١٩٥٠ وعلى التحقيقات التي أجرتها النيابة مع الأستاذ/ خالد محمد مؤلف هذا الكتاب وحيث أن النيابة العامة طلبت تأييد الأمر الصادر منها بضبط هذا الكتاب استناداً إلى المادة ١٩٨ عقوبات وقالت في تقرير ذلك أن المؤلف ارتكب الجرائم التالية.

أولاً : أنه تعدى على الدين الإسلامى الأمر المعاقب بقبض المادتين ١١١، ١٧١ عقوبات.  
ثانياً : أنه جهر وروج علناً لمذهب يرمى إلى تغيير النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية بالقوة والإرهاب ووسائل أخرى غير مشروعة، الأمر المعاقب عليه بمقتضى المادة ١٧٤ عقوبات.

ثالثاً : أنه حرض علناً على بغض طائفة من الناس وهى طائفة الرأسماليين والازدراء بها تحريضاً من شأنه تكدير السلم العام الأمر المعاقب عليه بمقتضى المادتين ١٧١، ١٧٦ عقوبات(١٠٠).

وحيث فيما يتعلق بجريمة التعدى على الدين الإسلامى فقد اعتمدت النيابة فى اسنادها إلى مؤلف الكتاب على رأى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الذى يتحصل فى أن هذا الكتاب قد وضع بروح تناصب الدين العداء السافر وتعمل جهدها لهدم كيانه وتسلبه أخص وظائفه وهى الهيمنة على شئون الحياة، وتديرها وإقامة أمور الناس بينها على أسس العدل والاستقامة وأن كتاب الله وسنة رسوله كلاهما ملئء بالتصريح القطعى الواضح البين فى الحكم والقضاء وما إليهما من مظاهر الهيمنة الفعلية على جميع نواحي الحياة الاجتماعية وقد دعمت لجنة لجنة الفتوى رأيها هذا بما يلى :

١ - أن المؤلف صور الحكومة الدينية بخصائص وغرائز من شأنها أن تبعث فى النفوس محاربة هذا النوع من الحكم ورمائها بالغموض المطلق وأن دستوراً الذى تخضع إليه وتقوم به هو الدين... هو القرآن، وأن القرآن والسنة فيهما من الغموض والاحتمالات ما يجعل الآية والحديث متمسكاً للمتخاصمين المتعارضين فى الرأى وأن المؤلف يعنى بهذا أن ذلك الغموض يجعلهما غير صالحين لأن يكونا أساساً صالحاً للحكم.

٢ - أن المؤلف يقرر مهمة الدين لا تعدو الهواية والإرشاد وأن ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم من قيادة الجيوش والمفاوضات وعقد المعاهدات وغيرها من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام لم يكن إلا محكم ضرورات اجتماعية والمؤلف يعنى بذلك أن هذه الشئون التي قام بها النبي لم يقم بها لأنها من مهمته الدينية وعنصر من عناصر الرسالة.

٣ - أن المؤلف يرى أن الحدود جميعها موقوفة عن العمل وليس هناك مجالاً لإقامتها وأن عمر وقف حد السرقة أيام المجاعات وصار ذلك سنة رشيده من بعده، وأن حد الزنا يحمل موانع تنفيذه وأن حد الخمر كحد الزنا فيه صعوبة في تنفيذه أو استحالة - وأن الدين لا يصح أن يعتمد فيما يعتمد عليه في إصلاح المجتمع - على العقوبة - معللاً بأن نفوذ الدين وأثره في مكافحة الرزيلة ليكون أرسخ حين يسلك طريقه إلى النفوس بالتسامح والرفق والحجج الهادى والمنطق الرصين أما حين تتحول هذه الوسائل إلى الحكومة الدينية سوطها وسيفها فإن الفضيلة آتخذ تصاب بجزع اليم.

٤ - أن المؤلف عرض بركن من أركان الدين وهو الزكاة وخلع عليه ثوباً يقرز منه النفوس ويجعله مظهراً من مظاهر الذل والهوان التي لا يرضى الله بها لعباده ورأى أن الكهانة أى الدعوة الدينية هى التى صورت أن الإسلام يرى الصدقات اشتراكية تلبى حاجة المجتمع وأنها بهذا التصوير تسير طريق الخداع التى تعودت بها إبداء مظاهر العطف والرحمة بالناس فى حين أنها تعمل بها على سلب الناس أعز ما يملكون من عزة وكرامة (١٠١).

هذه الدعاوى التى رددتها لجنة الفتوى بالأزهر ضد مؤلف كتاب «من هنا .. نبدأ» والتى استندت إليها النيابة فى مصادرة الكتاب، من الأمر الغريب أن المحكمة قصدت الدفاع عن وجهة نظر وفندت دعاوى لجنة الفتوى فى لحظة ناصعة من تاريخ القضاء المصرى وإنحيازه أو بمعنى أدق عدلته لحرية الفكر ومن ناحية وتقديره لرفض نموذج الحكومة الشيوقراطية من ناحية أخرى وتواصل قراءة حيثيات نص هذا الحكم التاريخى ودفاعها عن المؤلف:

«وحيث أن الدين شيء ودعاة الدين شيء آخر والحكومات الدينية شيء آخر ولا يعد الطعن في هؤلاء الدعاة، أو في هذه الحكومات طعنا في الدين إلا إذا انصرف الطعن إليه وانصب عليه في ذاته، فالدين حقائق ثابتة خالدة، أما هؤلاء الدعاة ومتولى شئون هذه الحكومات، فهم بشر من الناس يصيبون ويخطئون وقد مجد المؤلف الرسول «صلعم»، وأشاد بذكر الحكومات التي خلفته في العصر الإسلامي الأول وقال أنه توافر لها كل عناصر النجاح والتقدم وإنما وجه المؤلف نقده إلى ما عدها من الحكومات الدينية التي وصفها بأنها كانت تحكم بهواها وتزعم أنها تحكم بما أنزل الله، وتفسر وجودها بأنها ظل الله في الأرض، وإن تسائل عن دستورهما الذي تخضع له وتقوم به نفر وتهرب إلى الغموض الذي لا تستطيع أن تعيش إلا فيه ونقول «هو الدين .. هو القرآن، مع أنها ما كانت تستلهم مبادئها وسلوكها من كتاب الله ولا من سنة رسول الله بل من نفسية الحاكمين وأطماعهم ومناقهم الذاتية» (١٠٢).

وتستلزم حيثيات الحكم مفندة مسألة الاستخدام السياسي للقرآن والحديث، فإن الحكومات الدينية «كانوا يستغلون القرآن استغلالا سيئا ويسفكون دم المسلمين ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مستغلين ما تحتمله هذه وتلك من وجوه ومعان عدة وواضح أن المؤلف إذ قال إن القرآن حمال أوجه وكذا الأحاديث لم يقصد التعريض بكتاب الله وسنة رسوله، بل التعريض بأولئك الذين استغلوه استغلالا مغرضاً ولقد نسب المؤلف إلى علي ابن أبي طالب أنه قال «إن القرآن حمال أوجه، ولم تنكر لجنة الفتوى صدور هذا القول من علي، هذا إلى أن أبا نعيم أخرج ابن عباس وهو من أجلاء الصحابة أنه قال «القرآن ذو وجوه فأحملوه على أحسن وجوه».

وحيث أن لجنة الفتوى أخذت على المؤلف قوله أن مهمة الدين لا تعدو الهداية والإرشاد وأن الرسول لم يكن حريصا على أن يمثل شخصية الحاكم لولا الضرورات الاجتماعية... إلخ، أن المؤلف في هذا القول لم ينكر ركنا صحيحا من أركان الدين ولم ينقص من قدر الرسول صلى الله عليه وسلم وقال صراحة إن مقام الرسالة أرفع مقام (١٠٣).

وحيث أن لجنة الفتوى أسندت إلى مؤلف الكتاب أنه عرض بركن من أركان الدين وهو الزكاة، وخلع عليه ثوبا مقررزا ويجعله مظهراً للذلة والهوان وحيث أن المؤلف لم يجحد الزكاة، ولم ينف أنها ركن من أركان الدين، وهو لم يحقر الصدقة ذاتها، بل حقر المسألة فقد قال الصدقة في عصر الرسول وفي نص القرآن تعنى ضريبة مفروضة، هي ضريبة الزكاة التي نزلت فيها الآية «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها».. وحيث أن ما ورد في الكتاب من ذم المسألة والتعفف عنها صحيح.

وحيث أن لجنة الفتوى نسبت إلى المؤلف أنه قال إن الدين لا يصح أن يعتمد - فيما يعتمد عليه في إصلاح المجتمع - على العقوبة - وقد تبين من مطالعة الكتاب أن المؤلف كان يرد على القائلين بوجوب قيام حكومة دينية تتولى القضاء على الرذائل فقال أنه لا سبيل للقضاء على الرذائل إلا بتطهير النفس وتعويدها على احترام ذاتها. وأن الدين وحده - من غير أن يكون دولة - هو القادر على أن يوقظ في الضمائر واعظ الله، إن الدولة لا تستطيع بقواها أن تهيب الناس نقاوة النفس، وأن نفوذ الدين وأثره في مكافحة الرذيلة ليكون أرسخ قدما وأقوم سبيلا حين يسلك طريقه إلى النفوس بالتسامح والحجاج الهادي والمنطق الرصين<sup>(١٠٤)</sup> وانتهت المحكمة إلى حكمها في تلك القضية الفكرية «وحيث أن المؤلف لم يذكر أمر الله به من حدود، وإنما قال لا ضرورة لقيام الحكومة الدينية من أجل قيام هذه الحدود خاصة ولا سيما أن هذه الحدود نادرة التطبيق عملاً إذ أن حد السرقة يوقف أيام المجاعات ولأن حد الزنا والخمر يصعب إثباتهما. وأن ما ذكره المؤلف عن هذه الحدود صحيح في جملته، وحيث أنه تبين مما تقدم أن المؤلف لم يطعن في الدين ذاته، ولم يجحد كتاب الله وسنة ورسول، بل مجد الله وكرم الرسول في أكثر من موضع في كتابه وقال يجب تقديم الدين للناس وضيقاً مثلاً كيوم نزل من لدن عزيز حكيم.

وهو لم يخرج فيما كتب عن حد البحث العلمي والفلسفي.. وإذا صح أنه أخطأ في شيء مما كتب، فإن الخطأ المصحوب اعتقاد الصواب شيء وتعبد الخطأ المصحوب

بنية التعدي شيء آخر، ويشترط للعقاب بمقتضى المادة ١٦١ مقدمات أن يكون الجانى قد تعدى على الدين، أى أهانه وامتهنه أو ارتكب ما من شأنه المساس بكرامته أو انتهاك حرمة والخط من قدره والازدراء به وأن يكون قصد ذلك وتعمده ولما كان شيء من ذلك لم يتوافر فى حق مؤلف الكتاب. فلا جريمة ولا عقاب، (١٠٥).

وفى نهاية الحكم الذى شمل الرد على نقاط أخرى انتهت المحكمة إلى الإفراج عن الكتاب المصادر (من هنا .. نبداً) فى ٢٧ مايو ١٩٥٠.

## المراجع

- (١) مصطفى على مشرفة : الجديد ٤ أبريل ١٩٢٨ ، بسائط العلم والبحث العلمي، ص ١١ .
- (٢) رابح لطفى جمعه - محمد لطفى جمعة : الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥ ص ١٤١، ١٥١ .
- (٣) أحمد فؤاد الأهواني : منصور فهمى مقدمة لعدد خاص فى ذكرى المرحوم الدكتور منصور فهمى، مجلة كلية الآداب - المجلد التاسع - الجزء الثانى ديسمبر ١٩٢٧ ص ٢ .
- (٤) إبراهيم مذكور : مقدمة كتابه «أبحاث وخطرات»، لمنصور فهمى الهيئة المصرية العامة - ١٩٧٣ - ص ٣ .
- (٥) أحمد فؤاد الأهواني : المرجع المذكور ص ٣ .
- (٦) إبراهيم مذكور : المرجع المذكور ص ٢٣ .
- (٧) المرجع السابق ص ٢١ .
- (٨) محمد سيد الكيلانى : فصول ممتعة - دار العربى للبيئاني، القاهرة ١٩٥٩ - ص ٥-٦ .
- (٩) محمد سيد الكيلانى - المرجع المذكور ص ٦-٧ .
- (١٠) رابح لطفى جمعة : المرجع المذكور ص ١٤١ .
- (١١) طه حسين : منكرات - دار الآداب - بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٧ - ص ٢٢٧ .
- (١٢) إبراهيم مذكور : المرجع المذكور ص ١٤١ .
- (١٣) منصور فهمى : خطرات نفس، مطبعة المعارف ١٩٣٠ ص ٤ .
- (١٤) منصور فهمى : المرجع المذكور ص ١٧٥ .
- (١٥) طه حسين : فى الشعر الجاهلى - مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٦ ص ١ .
- (١٦) المرجع السابق ص ٢ .
- (١٧) المرجع السابق ص ٦ .
- (١٨) المرجع السابق ص ٧ .
- (١٩) المرجع السابق ص ٦ ، ١٠ .
- (٢٠) المرجع السابق ص ١١ .
- (٢١) المرجع السابق ص ١٢ .
- (٢٢) المرجع السابق ص ١٣ .
- (٢٣) فيصل دراج وآخرون : طه حسين العقلانى الديمقراطى - الحدائنة كتاب ثقافى دورى - مؤسسة عيىال للدراسات والنشر - ربيع ١٩٩٠ ص ٣١، ٣٠ .
- (٢٤) طه حسين فى الشعر الجاهلى ص ٢٥ .

- (٢٥) المرجع السابق ص ٢٥ .
- (٢٦) المرجع السابق ص ٢٥ .
- (٢٧) المرجع السابق ص ٣٦ .
- (٢٨) الدكتور إسماعيل أدهم ، طه حسين - عدد خاص من مجلة الحديث، ومعه ، العدد الرابع - السنة ١٢ - شهر أبريل ١٩٣٨ ، والاشارة هناك الى كتب روبرتسون سميث (العبادة والزواج في بلاد العرب القديمة وأيضاً في كتابه «أديان الساميين وأنبياء بني إسرائيل» وارنسنت رنيان، في تاريخ اللغات السامية، وفريزر «في الزواج والطريقة ومذكور العهد القديم» .
- (٢٩) طه حسين في الشعر الجاهلي ص ٢٦، ٢٧ .
- (٣٠) المرجع السابق ص ٢٧ .
- (٣١) طه حسين في الشعر الجاهلي ص ٢٨-٢٩ .
- (٣٢) المرجع السابق ص ٢٩ .
- (٣٣) المرجع السابق ص ٢٩ .
- (٣٤) المرجع السابق ص ٢٩، ٣٠ .
- (٣٥) أنور الجندي : محاكمة طه حسين - دار الاعتصام - القاهرة - ١٩٨٤ ص ١٥٠ .
- (٣٦) دكتور إبراهيم عبد الرحمن محمد : نقاد طه حسين بين التقليد والسماع - مجلة القاهرة - العدد ١٠٣-١٥ يناير ١٩٩٠ ص ١٢ .
- (٣٧) المرجع السابق ص ١٣ .
- (٣٨) إسماعيل أحمد أدهم : المرجع المذكور ص ٢٨٤ .
- (٣٩) خيرى شلبى : محاكمة طه حسين - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٣ - ص ٦٥ .
- (٤٠) المنار : الجزء الأول - المجلد السابع والاضرون - ١٣ أبريل من ص ١٢٨-١٣٢ .
- (٤١) خيرى شلبى : المرجع المذكور ص ٣٢، ٣٣، ٣٤ .
- (٤٢) المرجع السابق ص ٦٧، ٦٨ .
- (٤٣) المرجع السابق ص ٦٩، ٧٠ .
- (٤٤) مجلس النواب جلسة ٢٨ مارس ١٩٣٢ .
- (٤٥) إسماعيل أدهم : المرجع المذكور ص ٢٨٥ .
- (٤٦) محمد حسين هيكل - السياسة الأسبوعية - ٣٠ ديسمبر ١٩٣٣ .
- (٤٧) أمين الخولى : فى مقدمة كتاب الفن القصصى فى القرآن الكريم - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية ١٩٥٧ .

(48) Reid, Donald Malcaltm, Cairo University and making of Modern Egypt, Combridg University, press 1990, p.151.

(٤٩) دكتور محمد أحمد خلف الله : الفن القصصى فى القرآن، مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية ١٩٥٧ ص ٥٠.

(٥٠) المرجع السابق ص ٧.

(٥١) لقاء مع الدكتور محمد أحمد خلف الله - بمكتبه ٧ شارع مراد الجيزة - فى ١٩ مارس ١٩٨٧.

(٥٢) د. محمد أحمد خلف الله : المرجع المنكور ص ٢٦, ٢٥.

(٥٣) أحمد أمين (جدل الجامعة) نص تقريره بشأن رسالة الفن القصصى فى القرآن الكريم) الرسالة العدد ٦٧٤٤ - أكتوبر ١٩٤٧ ص ١١, ٥.

(٥٤) محمد أحمد خلف الله الرسالة العدد ٧٤٥ ١٣ أكتوبر ١٩٤٧ ص ١١٢٢-١١٢٣.

(٥٥) الرسالة (بين الأزهر والجامعة) ٢٧ أكتوبر ١٩٤٧ ص ١١٩٥ عدد ٧٤٧.

(٥٦) على طنطاوى (الكلمة الأخيرة) الرسالة ٣ نوفمبر ١٩٤٧- ص ١٢٢١ عدد ٧٤٨.

(٥٧) الرسالة ٣ نوفمبر ١٩٤٧ العدد ٧٤٨ ص ١٢٢٢.

(٥٨) الرسالة ١٥ ديسمبر عدد ٧٥٤ ص ١٣٩٠.

(٥٩) محمد أحمد خلف الله الفن القصصى فى القرآن الكريم المقدمة ص د. هـ.

(٦٠) المرجع السابق ص هـ، و.

(٦١) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم : مطبعة مصر : المطبعة الأولى ١٩٢٥ ص ١٦.

(٦٢) المرجع السابق ص ٣٣.

(٦٣) المرجع السابق ص ٣٣.

(٦٤) المرجع السابق ص ٧١.

(٦٥) المرجع السابق ص ٦٩.

(٦٦) على عبد الرازق - الإسلام وأصول الحكم ص ٩٠.

(٦٧) المرجع السابق ص ٩١.

(٦٨) المرجع السابق ص ٣٦.

(٦٩) المرجع السابق ص ١٠٣.

(٧٠) المنار : الجزء الثالث المجلد السادس والعشرون ٢١ يوليو ١٩٢٥ ص ٢٣١.

(٧١) المنار الجزء الثانى - المجلد السادس والعشرون ٢١ يونيو ١٩٢٥ ص ١٠٤.

(٧٢) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم، السياسة، ٣٠ يونيو ١٩٢٥ ص ١.



- (٧٣) المنار : الجزء الثالث - المجلد السادس والعشرون ٢١ يوليو ١٩٢٥ - ص ٢١٢، ١٣، ١٤، ١٥.
- (٧٤) محب الدين الخطيب : حكم هيئة كبار العلماء فى كتاب الإسلام وأصول الحكم، وحكم مجلس تأديب القضاء الشرعيين بوزارة الحقانية بفصل مؤلفه من القضاء الشرعى - المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٤٤هـ - ص ٥، ٤، ٦، ٧، ٨، ٣١، ٣٢.
- (٧٥) المرجع السابق ص ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٤٠.
- (٧٦) السياسة : ٤ سبتمبر ١٩٢٥ (حكم العلماء وأسبابه وآثاره الدستورية والقانونية).
- (٧٧) السياسة : ٤ سبتمبر ١٩٢٥ - ص ١ - حكم هيئة العلماء - على عبد الرازق.
- (٧٨) أحمد شفيق : الحولية الثانية - ١٩٢٥ - طبع ١٩٢٨ - ص ٧٤٥.
- (٧٩) السياسة : ١٧ يوليو ١٩٢٥ ص ٣.
- (٨٠) السياسة : ٢ سبتمبر ١٩٢٥ - ص ٥ (الإسلام وأصول الحكم) الشيخ على عبد الرازق.
- (٨١) أحمد شفيق : المرجع المذكور ص ٧٥٧.
- (٨٢) محمد عمارة : الشيخ على عبد الرازق - مجلة الطليعة القاهرة - السنة السابعة - العدد الحادى عشر - نوفمبر ١٩٧١ ص ١١٠.
- (٨٣) محمد سيد الكيلانى «الشرىف الرضى»، - الطبعة الأولى - مطبعة الأهرام ١٩٣٧، المقدمة.
- (٨٤) المرجع السابق ص ٢٧.
- (٨٥) المرجع السابق ، المقدمة.
- (٨٦) المرجع السابق ص ٢٧.
- (٨٧) المرجع السابق ص ١٦.
- (٨٨) المرجع السابق ص ٣٤.
- (٨٩) المرجع السابق ص ٣٣.
- (٩٠) المرجع السابق ص ٣٦.
- (٩١) المرجع السابق ص ١٢٨.
- (٩٢) البلاغ - ٥ يونيو ١٩٣٧ ص ٦ - (موظف مسلم فى وزارة الأوقاف يطعن فى الدين الإسلامى).
- (٩٣) البلاغ - ١٠ يونيو ١٩٣٧ ص ٦ - (موظف مسلم يطعن فى الدين الإسلامى).
- (٩٤) البلاغ - ١٢ يونيو ١٩٣٧ ص ٦ - (مشيخة الأزهر والموظف المسلم فى وزارة الأوقاف).
- (٩٥) البلاغ - ١٩ يونيو ١٩٣٧ ص ٥ - ٦.
- (٩٦) خالد محمد خالد : (من هنا .. نبأ) الطبعة السابعة - مطبعة القاهرة ١٩٥٤ - مقدمة الطبعة - ص ٧.

- (٩٧) المرجع السابق : ص ١١، ١٢، ١٣.
- (٩٨) خالد محمد خالد المقدمة ص ١١، ١٢، ١٣.
- (٩٩) المرجع السابق : ص ١٣.
- (١٠٠) نص لحقيقات الحكم بالإفراج عن الكتاب المصادر (من هنا نبدأ/ محكمة القاهرة الابتدائية - مكتب الرئيس - في ٢٧ مايو ١٩٥٠ - والملحق بالكتاب ص ٢٠٣).
- (١٠١) خالد محمد خالد : للمرجع المذكور ص ٢٠٤، ٢٠٥.
- (١٠٢) خالد محمد خالد : نص حقيقات الحكم ص ٢١١.
- (١٠٣) خالد محمد خالد (من هنا ... نبدأ) ص ٢١٢.
- (١٠٤) المرجع السابق ص ٢١٦ - ٢١٧.
- (١٠٥) المرجع السابق ٢١٧ - ٢١٨.

الفصل الثالث

العلمية

الداوينية إلى

قضايا المجتمع



لقد خاض المجتمع المصرى وتياراته المستنيرة شوطاً كبيراً من أجل تعميم النظرة العلمية واستخدام المنهج العلمى فقد كان «المجتمع المصرى تلك العقلية الغالبة عليه منذ كان النظام الإقطاعى، عقلية التواكل وتغليب الحياة الأخرى على حياة الدنيا وانتظار المعجزات، وما يتبع ذلك من تقاعس فى السعى فى طلب الرزق والعلم والارتقاء»<sup>(١)</sup>.

ولقد بدأت العلمية معركتها ضد الآراء الدينية أو بالتحديد النظرة العلمية فى مواجهة النظرة الدينية، منذ أوائل القرن فنجد أن «شبلى شميل، أحد رواد العلمية فى مصر قد تحدث عن الآراء الدينية واستحالة التوفيق بينها وبين العلم وذلك «فليست لكونها مخالفة للآراء الغالبة بين الناس فى أصل الإنسان وحقيقته فى هذا الوجود، فقد كان الاعتقاد القديم أن أصل الإنسان غير ما قرره العلم اليوم، فكانت الآراء الدينية متناسقة مع هذا الاعتقاد، وأما اليوم وقد قرر العلم أن الإنسان كسائر الأحياء فى الطبيعة، ليس فيه شىء غريب عنها، لا فى مواده ولا فى قواه، فصارت الأفكار الدينية القديمة غير صالحة لأن تكون نتيجة لازمة لهذا العلم، وصار التوفيق بينها وبينه غير ميسور لها بالعلوم العقلية الفلسفية وغيرها من علوم الكلام كما كان فى القديم ومهما بذل من الجهد اليوم فى ذلك، فالعلوم الطبيعية تنفيه»<sup>(٢)</sup>.

ولاشك أن نقطة انطلاق شبلى شميل هذه من الإيمان بالعلم عامة والعلوم الطبيعية وعلى وجه التحديد نظرية النشوء والارتقاء.

ويذكر إسماعيل مظهر «أن الدكتور شبلى شميل ليس بصاحب مدرسة حديثة ولا هو برأس فكر جديد، انتشر في الشرق وذاع ولكنه أول ناقل للرأى المادى الحديث إلى اللغة العربية، وفيلسوف نظر إلى العالم من ناحية ارتضاها وسكنت إليها نفسه، راسخ العقيدة في مذهب اعتنقه»<sup>(٣)</sup>.

ولقد اعتبر شبلى شميل أول دعاة المادية في الفكر العربى الحديث فكان شميل فيلسوفاً مادياً عريقاً في ماديته مقصور النظر في العالم من ناحية الحس وحده»<sup>(٤)</sup> ويرى مظهر أن هذه المادية في فكر شميل قد طبقها ليس في مجال العلوم الطبيعية بل أدت إلى أن يكون «مصلحاً اجتماعياً خرج على النظمات المدنية الموضوعية وأبان عن سوءاتها وأراد أن يرد الشرائع إلى الأصول الطبيعية الخاصة بكل أمة ومن هنا انطلق إلى الطعن في الأدب والشعر وقواعد الأديان وأنكر أن لهذا العالم مدبراً حكيماً عاقلاً ازليا عنه تحدث الماهيات وإلى ارادته تعود، كل هذا متابعة لفكرته المادية»<sup>(٥)</sup>.

وهذه الروح العلمية الموضوعية تجلت في تلخيص موقفه العلمى المباشر في مسألة الدين «إنى لم أتعمد في مباحثى نفى الأديان لغرض في النفس أو برأى فلسفى خاص إنما التزمت جانب العلم وأريد العلم الطبيعى القليل الانتشار اليوم لاعلم الجدل النظرى الذى يطرحه كل مفكر»<sup>(٦)</sup>.

ويستند شبلى شميل على أن العلم لا بد وأن يحل من الناحية الموضوعية محل الدين وكان شميل يجهر بالحاده ويربط بينه وبين إيمانه الشديد بالعلم، ففي إحدى المرات حاول شميل أن يتعرف على موقف جمال الدين الأفغانى من وجود الله وأساس موقفه من العلم كتيار مناوئ للدين «حين سأله على الدليل على وجود الله فقال : شرح جمال الدين الأفغانى وذكر قواعد كلامية في استحالة الترجيح بغير مرجح والممكن والواجب لم أفهما، فعلمت أنه شاك ولا يستطيع أن يقيم برهاناً علمياً واضحاً، «غير أن محمد رشيد رضا يرجع تلك المسألة إلى عدم فهم شبلى شميل القواعد العقلية التى أعتمد عليها متكلموا الإسلام فى المسائل الإلهية، وهكذا فإن شبلى الملحد يحكم على غيره بالإلحاد بأدنى شبهة»<sup>(٧)</sup>.

والحقيقة أن شبلى كان يبحث عند السيد جمال الدين الأفغانى على دليل علمى وليس فلسفى. أما بالنسبة لسلامة موسى فقد تطور مفهوم الدين وعلاقته بالعلم بشكل جدى عكس فى وضوح التطورات الفكرية التى طرأت عليه طوال حياته ففى بداية عام ١٩٠٩، حين عاد من رحلته من باريس ولندن وجد أن الوعي الدينى أكبر وأعظم من الوعي القومى أو الوطنى سواء بين المسلمين أو الأقباط، وأحسست عندئذ مقصد آخر هو ضرورة مكافحة الغيبىات بنشر نظرية التطور حتى تأخذ بيئة العلم مكانها وعندئذ يجد الشباب وعياً جديداً هو الوعي للعلوم المادية الذى يساوى بين أبناء الأمة بل أبناء البشر ويدعو إلى الوفاق بدلاً من الشقاق<sup>(٨)</sup>.

وواضح من عملية استقرار الواقع من خلال هذا المنهج الانتقائى دفعت بسلامة موسى إلى أن يخرج كتاب «الاشتراكية» فى عام ١٩١٣ ولم يكن مجرد الناقل الذى يفتنه مذهب بعينه فيظل يدعو إليه، وببسطه وفيما سبق تناول سلامة موسى الاشتراكية بالمقتطف بمقالات عديدة، يهنا هنا ربطه بين الاشتراكية والدين على نحو لم يبد نتيجة فهم عميق للاشتراكية وإدراك لقوانين المادية الجدلية، بقدر ما هو مزج للفرعات الإلحادية المادية فى عمومها فىرى ما هى اعتراضاتكم على الاشتراكية وما هو اعتراضاتكم على الإلحاد، فقد ماتت بالأمس زوجة صديق اشتراكى فشيّعناها إلى القبر، بلا صلاة، وكان على عربة المائدة علم كبير مكتوب عليه بحروف واضحة يكاد يراها الأعمى «لا سيد ولا سيد»، ولم أر العالم اختل بذلك ولا الطريق تغيرت ولا الله ظهر ليثبت وجوده»<sup>(٩)</sup> ويفسر هذا الانفراج عند سلامة موسى إلى الإلحاد بأن سلامة موسى كان ملحداً فهو امتداد للتيارات الإلحادية والتى لعبت دوراً تقديمياً منذ القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، فإلحاد القرن الثامن عشر الذى لعب دوراً تقديمياً سياسياً رفيع التقديمية فى تحطيم العلاقات الإقطاعية ونظام الملكية المطلقة، وبذلك بكشف استغلال النظام القديم للدين استغلالاً سياسياً واجتماعياً، هذه الفرعة العثمانية التى أكدها سلامة موسى فى مقدمة «السورمان» كانت تعنى بالأساس إطلاق المدارس والحكومات من القيود الدينية فالناس فى القرن الماضى أخذوا يميزون

بين ما يقوله الدين وبين ما يقوله العلم، واستقر رأيهم على ما يقوله العلم أثبت مما يقوله الدين، وانتهوا على ذلك، فأقرت الدول التعليم العلماني بالمدارس وصار التلاميذ يتعلمون الجيولوجية بدلا من «سفر التكوين»، وانفصلت بعض الحكومات عن الدين وصارت هي أيضا علمانية<sup>(١٠)</sup>.

وتطورت رؤيته، على نحو يعد تراجعا في مقاله الكبير بالمجلة الجديدة في يوليو ١٩٣٠ تحت عنوان «الأزمة الدينية في العالم، ففي البداية يقر تقدم العلم كان سببا لتراجع الدين فقد شاعت في أيامنا الروح العلمية المادية وانتشرت الصناعة وتغلّبت على الزراعة في انحاء العالم المتقدم، فصار نظر الناس علميا لا يريدون أن يصدقوا الروايات التي روتها الكتب المقدسة وزادهم العلم ثقة بالنفس فلم يعودوا يشعرون بالحاجة إلى الاعتماد على قوى ما وراء الطبيعة ويجب الانسحاب من المعقل الحصين للأديان هو الأمم الزراعية دون الصناعية .. وانطلق سلامة موسى إلى تأليف دين جديد هو «البشرية»<sup>(١١)</sup> والحقيقة أن رد سلامة موسى على جميع الانتقادات على «البشرية» تؤكد مما لا يدع مجالا للشك من إيمانه العميق بها والذي يتأكد حين يرد على المتدينين الذين يعترضون على البشرية في شيء واحد، وهو إثبات وجود الله، وأنه حقيقة لا نعرفها ولكن إثباته لهؤلاء «البشريين» لا يمكن أن يكون عن إقناعهم بصدق الوحي والدعوة إلى الاعتقاد بما تقوله الكتب المقدسة وهذه الكتب المقدسة هي في نظر البشريين من الأعمال الإنسانية لا تختلف عن كتب الأدب والفلسفة وهي في تطورها من «كتاب الموتى» الذي ألفه قدماء المصريين إلى أحدثها وأسامها فكريا، تدل على تطور الضمير الإنساني وارتفاعه ولكنها ليست خارقة ولا معجزة ولا معصومة من الخطأ<sup>(١٢)</sup>.

ومع قدوم عام ١٩٣١ بدأ سلامة موسى يتراجع عن إلحاده، واعتبر الدين ضرورة للهيئة الاجتماعية والنظرة إليه كقيمة اجتماعية هامة وضرورية، حتى حين سأل عما إذا كانت البشرية دين جديد يرغب من القراء الإيمان به، كان رد سلامة موسى «أن كل ما يريده، أن يقف القراء على منحنى الأفكار الحديثة في الدين والعلم والأدب، وما



يتجدد فيها ولستنا نقصد من ذلك نشر دعوة سوى التثوير العام، ونحن نعتقد أن الدين ضرورى للهيلة الاجتماعية، وأنه يؤذى الناس أذى كبيراً إذ لم يتجدد ويجرى البحث فيه كما يجرى فى العلم والأدب، ومن هنا وجوب الحرية التامة فى بحثه مما يطرأ عليه من التجديد فى أنحاء العالم كله<sup>(١٣)</sup>. وفى محاضرة له بجمعية الشبان المسيحية نشرت بـ«المجلة الجديدة» ما يحدد موقفه الجديد «فأنا شعرت أنى أريد أن استقر على علاقة حسنة بينى وبين هذا الوجود ومثل هذه العلاقة لن تكون إلا إذا نظرت نظراً دينياً صوفياً» استعين ببصيرتى على عقلى، ومن هنا أشعر بأن الدين حاجة من حاجات النفس، وأنا لا أذكر العلم لكى نجعله أساساً لإيماننا، وإنما يجب أن نستعين به للتأييد فقط، لأن العلم وحده لا يكفيننا ذلك لأن مصدر الإيمان يجب أن يكون البصيرة وليس العقل<sup>(١٤)</sup>.

والحقيقة أن موقف سلامة موسى وتغييره أو اعتداله إنما يرجع -بالأساس- إلى ظروف موضوعية تتعلق بالتجربة الليبرالية فى الأساس ومنها - مسألة العلمانية - وفى هذه السنوات منذ ١٩٣٠، كانت سنوات ردة على كافة المستويات، فالتجربة الليبرالية تتعرض لمسلسل من الانقلابات وتساعد التيار السلفى، وتفاقت الأزمة الاقتصادية على المستوى العالمى والمحلى وتراجع التيار العلمانى الذى ظهر بقوة فى باكورة العشرينات، ومع الثلاثينات بدأ العدد التنازلى للمفاهيم الليبرالية وللنزعة العلمانية، ولا يمكن أن يكون سلامة موسى بمعزل عن تلك الظروف الموضوعية، كما أنه كشخصية إصلاحية لم يكن مؤهلاً للوقوف بصلابة للدفاع عن أفكاره والتي لم يتخل عنها مطلقاً، إنما كانت تردداته أسيرة اللحظة والظروف ففى أكتوبر ١٩٤٠ كتب بـ«المجلة الجديدة» على سبيل المثال «أن علم الكلام (ديالكتيك) مازال عندنا لبحث العقائد الصوفية فى حين يستخدم فى أوروبا لبحث النظريات الاقتصادية والتطور الاجتماعى، ونحن فى مصر مازلنا مثقلين بأعباء من العادات التفكيرية الصوفية.. لابد من النظرة العلمية العصرية لجميع شئوننا ولا بد من أن نأخذ بالعادات الجديدة فى التفكير ونزجح عن عوائقنا تلك العادات الصوفية الغيبية التى تبعد عن روح التطور العصرية»<sup>(١٥)</sup>.

أما إسماعيل مظهر فقد رفع شعار (حرر فكرك) وكتب التنويه الآتى على غلاف مجلة العصور التى اصدرها ١٩٢٧ «حرر فكرك من كل التقاليد والأساطير الموروثة حتى لا تجد صعوبة ما فى رفض رأى من الآراء أو مذهب من المذاهب اطمأنت إليه نفسك وسكن إليه عقلك إذ انكشفت لك من الحقائق ما يناقضه»<sup>(١٦)</sup> وفى مقال حول «أسلوب الفكر العلمى نشوؤه وتطوره فى مصر خلال نصف قرن» حمل إسماعيل مظهر على السيد جمال الدين الأفغانى باعتباره نقطة الارتكاز للفكر المصرى فى تلك الآونة وأن طبيعته كانت تنزع ناحية تمثيل القديم «الذى مايزال قائماً بيننا بكل ما أوتى من قوة التقليد وحكم العادة» ويرى مظهر أن الأفغانى لا يمتاز على غيره من الزعماء المتدينين بشيء إلا بأنه أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلاً للتأثير السياسى والدعوة السياسية حول فكرة استقلال الشعوب الإسلامية<sup>(١٧)</sup> والسيد الأفغانى وريث العرب بحق فى علومهم وفلسفتهم، ووقف من الرقى الفكرى حيث وقفوا... ووقف عند النظر الغيبى<sup>(١٨)</sup> ويتوقع مظهر وكان ذلك الزمن فى أعقاب ثورة ١٩١٩ وبالتحديد فى ١٩٢٦، حين نشرت هذه المقالة «أن الخطوة التى خطونهاها فى سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبى إلى وضع الأسلوب اليقينى، سوف تفقدنا سعياً إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادماً، يثر فى جو الفكر لاجابة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبى وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقينى قائماً بهامة الجبار القوى الأصلاب مشرقاً على الشرق، وقد هب من رقاد القرون ليسير فى الدرب الذى مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء»<sup>(١٩)</sup>.

والحقيقة أن قضية العلاقة بين الدين والعلم كانت أحد القضايا التى عالجها مظهر كثيراً سواء على صفحات «العصور» أو فى كتابات مستقلة على أن أهم التناولات مقدمة كتاب «بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما فى القرون الوسطى وأثر علوم الفلك والجغرافيا لمؤلفه اندرويكسون فرايت، ويرى مظهر فى هذه المقدمة «أن الصراع ليس قائماً بين العلم والدين والحقيقة أن الدين والعلم كل منهما يستمد من ناحية من نواحي الحياة والتكوين الفكرى فى الإنسان ولهذا ظل الدين باقياً وظل العلم ثابتاً، ولا بد كلا منهما مظهر من مظاهر الفكر الإنسانى»<sup>(٢٠)</sup>.

ويخلص مظهر إلى أن أن الدين ذا وظيفة إرشادية لا تعليمية ،لأن القول بأن وظيفة تعليمية قد يجر إلى للبحث في أصل الأديان ونشئتها مقارنة بعضها ببعض، وهذا بلا شك يؤدي حتما إلى القضاء على المهمة الأصلية التي من أجلها وجدت الأديان مهمة الارشاد والتأثير عن طريق الوازع في سلوك الأفراد،(٢١).

ودعا مظهر بشكل واسع إلى العلمية أسلوباً وطريقاً وذلك ليس اختيار بل ضرورة حتمية فهو يرى أن البعض يتساءل ما هي تلك القوة التي تزودت بها تلك اليد القادرة على تحول عجلة الفكر العربي عن دائرتها القديمة، وما هو السر الذي جعل مفتاح العلم يدور مرة أخرى في ذلك الباب الذي أكل الصدا جوانبه منذ أبعد العصور، ولست أجد من شيء أهون عندي من الجواب، أما السر فهو تلقح الأفكار البالية بأفكار جديدة وتغيير الأساليب القديمة بأساليب حديثة، وقتل العادات العتيقة التي عكف عليها الفكر بعادات تلائم مقتضى الزمان والمكان، أما الوسيلة فشيء أبسط من هذا كثيراً وتختصر في تفهم الجديد من المبتكرات العلمية والفنية والعقلية ونقلها بالترجمة إلى عالم يجهلها. على أننا لا ننسى هنا أن أبسط أشياء هذا العالم هي أكبر معضلاته كما أن في أبسط ذراته تكمن أعظم قوته،(٢٢).

وكان إيمانه بالعلمية إيمان لا حدود له في إمكانية التغيير، وإنما البلوغ إلى هذا العالم الفني العظيم وقف أساليب العلم وحدها وفي حدسي أن هذه الأساليب لا بد أن يكون لها من الأثر البعيد في الآداب ما لا نستطيع تقدير مداه، وإن كنا على يقين من أنه تأثير سوف يبلغ مدى قصيا من تغير الفكر الإنساني في الحياة،(٢٣).

وأما محمود عزمي فكان أحد رواد العلمية وعبر مقال عن سيرته الذاتية ذكر عزمي عن نشأته وتربيته واصطدامه بالأزهر حين ذهب ليقدم لشيخ الجامع كتابات بعض المفتريات على الدين الإسلامي، عزف الشيخ عن الرد مطيلاً خاطره، وفي مدرسة الحقوق الفرنسية حينما سأل ناظر المدرسة (لايبر) عن الربا حلال في الاقتصاد والسياسي حرام في الشريعة الإسلامية، رد (لايبر) وإذا ما أردت أن تدرس الاقتصاد السياسي فليس هناك مجال للشريعة الإسلامية وإذا أردت أن تدرس الأخيرة

فلا مجال للاقتصاد السياسى، ولكن عند ذهابه إلى فرنسا فى بعثته التعليمية وهناك حضر لثلاث سنوات محاضرات الأستاذ دوركايم فى علم الاجتماع وكان (دوركايم) من أساطين الواقعيين فكان من نتيجة توفره على حضوره محاضراته بدقة، أن انتطبعت بهذه الطرائق التى لم يذكر خلال شرحها أو تقديمها «اسم الله، إلا نادراً واسم الدين إلا محترماً مبجلاً على اعتبار أنه حادث عمرانى له قدره (التاريخى)، أن أصبح فتناً عن طريق الاقتناع العقلى والثقافى يؤمن بالعلم، وبالعلم وحده مع اعترافه بضيق الدائرة التى ييسط عليها العلم سلطانه، ومع اعترافه بأن جميع الحقائق العلمية نسبية فهى معرضة لأن تتغير بتغير الأصول الأولى التى تقوم عليها، مع تقديره أن العلم ليس محتوماً أن يعادى الدين ويحمل عليه حملاً، وإن كان حتماً عليه ألا يأخذ بنتائج الأبحاث التى تخضع للحس دون وسائل الاستقصاء العلمى وحدها(٢٤).

وإن كان إيمان عزمى بالعلم والعلم وحده رغم نسبية العلم وتغيير أصوله طبقاً لتطوره كظاهرة زمانية تخضع للتحوّل والتغيير ضد الثبات والجمود، يؤكد عزمى على نظرية الدائرتين المنفصلتين الذى اعتمدهما -مظهر- فيما قبل أن الإيمان بالعلم لا ينفى بالضرورة الدين.... إنما هي مسألة (عقيدة وإيمان) يتوافر الاستعداد لها فى بعض النفوس ولا يتوفر فى البعض الآخر ولا يحتملان تدليلاً على صحة إحداهما وعدم صحة الآخر، وكلما أن الدين لا يستطيع أن يتقدم بالأدلة القاطعة التى تثبت وجود الإله- وهو أساس التدين، فإن العلم لا يستطيع أن يتقدم هو الآخر بالأدلة القاطعة على عدم وجوده، لكن للعلم ميداناً وللدين ميداناً، وجهود العقلاء يجب أن تتوجه فى سبيل الفصل بين الميدانين حتى لا يعرقل تدخلهما فصل الدين وفصل العلم معاً، وبعد تلك حكاية «إيمانى بالعلم وحده»(٢٥).

ونجى إلى إسماعيل أحمد أدهم ومقاله الشهير «لماذا أنا ملحد، وكان المقال رداً على محاضرة ألقاها أحمد زكى أبو شادى فى ندوة ثقافية فى شهر رمضان بالقاهرة سنة ١٣٥١ هـ ، تحدث أبو شادى عن خطته التى تعمل على التوفيق بين الدين وحقائق العلم.. وقال «فإنى بروحى المتصوفة المتدبنة التى تتغذى فى الوقت ذاته

على العلم، أميل إلى الإنماج وكلما تشرب الإسلام العلم - وهذه طبيعته الأصلية - ازداد نفعا وعظمة وتألقا وقوة على مسيرة القرون<sup>(٣٦)</sup> ولما طالع إسماعيل أحمد أدهم «عقيدة الألوهية» لأحمد زكي أبو شادي بادر بكتابة مقالة «لماذا أنا ملحد» وقد قدمها ببيتين من الشعر لجميل صدقي الزهاوي :

لما جهلت من الطبيعة أمرها      وأقمت نفسك مقام معال  
أتيت ربا تبتغي حلا به      للمشكلات فكان أكبر مشكل !

ويوضح فيه سبب إلحاده «هو الإيمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون ذاته وأن ثمة لا شيء وراء هذا العالم» وهو يعتقد «أن مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها في عالم الفكر الإنساني لا يرجع لما فيها من عناصر القوة الإقناعية الفلسفية وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس - التبديد - ومن هنا فإنك لا تجد الأدلة التي تقام لأجل إثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية ونحن نعلم مع علماء الدين والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب القدسية التي كنا نخلعها عليه<sup>(٣٧)</sup>.

ونشرت مجلة «الإسلام» مقال لمحمد أمين هلال يرد على إسماعيل أحمد أدهم «فلاندرى والله بماذا يقتدى هؤلاء المنتسبون للإسلام، ويكشرون عن أنياب الخصام مع أن دينهم هو أساس السعادة وأكبر عون لتقدم الحضارة»<sup>(٣٨)</sup>.

ويعتقد طه حسين أن الخصومة بين العلم والدين «أمر لا بد منه ولكن المسألة في حقيقة الأمر ليست في أن الخصومة واقعة أو غير واقعة إنما هي في أن الخصومة ضارة أو نافعة، أو بعبارة أدق المسألة هي أن تعرف هل كتب على الإنسانية أن تشقى بالعلم والدين، أم كتب أن تسعد بالعلم والدين، أما نحن - والكلام لطله حسين - فنعتقد أن الإنسانية تستطيع أن تسعد بالعلم والدين جميعا<sup>(٣٩)</sup>.

ويرى توفيق الحكيم أن الأخلاق ليست مهمة الدين فحسب، بل إن بعض البلدان استطاعت أن تجد «الأخلاق، تقي عن الدين، وإنما قوة الدين حقيقة في العقيدة والإيمان بالذات الأزلية، وهنا لا سبيل إلى أن نؤمن بذلك (الذات) إلا عن طريق يقصر عنه العلم الإنساني، بل يقصر عنه كل علم، فالاتصال بها عن طريق العلم المحدود مستحيل» (٣٠).

ويتفق نجيب محفوظ في ذلك حيث يرى «أن الله الذي تعرفنا به الكتب المقدمة فوق كل برهان أو دليل ولا حيلة للإنسان في الإيمان به أو الإنكار له، ولكن يبق إيماننا الطبيعي الذي به نقس كل جليل وجميل في النفس والكون» (٣١).

ونجد أن أنور كامل قد ربط ما بين قضية استغلال الإنسان للإنسان بضرورة «التطور الدائم والتغيير المستمر، ونحن نقاوم الأساطير والخرافات ونكافح القيم المتوارثة التي وضعت لاستغلال قوى الفرد في حياته المادية والروحية» (٣٢).

وعبر هذا التطور في أوائل القرن حتى منتصف القرن لم تأخذ النظرة العلمية شكلاً تصاعدياً بل يبدو أنه تطور مقلوب حيث شاهدنا في أوائل القرن الدعوة إلى العلمية والتمسك بها طريقاً للتقدم قد أخذت أبعاداً كبيرة على أيدي شبلى شميل وفرح انطون وعبد القادر حمزة وسلامة موسى وما أن اندلعت ثورة ١٩١٩ كانت ذروة الاتجاه ناحية المشروع التحديثي الغربي ولكن في نفس الوقت كانت عوامل التخلف والرجعية من ناحية أخرى تعاود الظهور في أشكال مختلفة لتصبح قضية العلمية والمنهج العلمي ككل قضايا العلمانية تأخذ طابعاً عن التردد والتراوح.

## الداروينية

كان الغرب الأوروبي منذ أواخر القرن التاسع عشر يغلب بالنظريات العلمية، فدارون وأنصاره هكسلي بخنر وهيكل وجدوا في مذهب النشوء سداً قوياً للعلم المادي والفلسفة المادية، وأخذ سبنسر يشيد بعلم السيوسولوجية الاجتماع، وتوسع فيه إلى أقصى ما ترمى إليه نظرياته الكبرى، وأحدثت الداروينية مناقشات مستعرة أخذاً ورداً ونفياً وإثباتاً وحضاً وتأييداً منذ سنة ١٨٥٩ حتى حوالي سنة ١٨٩٠، ومنذ ذلك الوقت

استتب لهذه النظرية كيانها واقتصر الخلاف على مسائل جزئية وكان ذلك عوناً كبيراً لتعزيز العلم الطبيعي ودعمه قوياً للفلسفة المادية فى الكون.

وهذه النظرية لا تلقى قبولا لمن تغلب عليهم الثقافة الدينية، لذلك ألف الأفغانى رسالته فى الرد على الدهريين ( الماديين )، لأن الأفغانى رأى فى هذا المذهب خطراً على العقيدة الدينية وعلى الحضارة الإنسانية، مما يحتم على المفكر المسلم أن يتصدى له، وكان المذهب الداروينى منقولاً عن العلامة «بخنر» فى عقول المدرسة المصرية القديمة من الأثر ما حمل الناظرين فيه على الوقوف إزاءه وقفة التريب والشك. ومما لا شك فيه أن اتخاذ «بخنر» مذهب النشوء ذريعة لإثبات المادية ومجاراة الدكتور شبلى شميل له كان بلا ريب خيراً وسيلة لاستفزاز رجال الدين فى بلد إسلامى تأصلت فيه كثير من المذاهب العتيقة (٣٣).

غير أن فؤاد صروف وشبلى شميل يسميان نظرية التطور هذه بنظرية النشوء والارتقاء وهى تسمية تعكس منهجها فى التفكير، إذ غاية ما يستطيعه الباحث فى نظرها - هو معرفة كيف نشأ النوع البشرى وكيف أدى به التطور إلى الارتقاء فى سلم الحيوان حتى بلغ مستوى الإنسان، أما تجاوز هذه المرحلة الوصفية فلم يحدث إلا عندما بدأ سلامة موسى يعيد النظر فى التطور بمنهج أكثر تكاملاً (٣٤).

ويشير «مظهر» أن عمل «شميل» هذا من نقل وشرح «بخنر» للمذهب الداروينى فى مصر كان شبيهاً كل الشبه بالطابع الذى تراه بارزاً بين صفحات التاريخ فى القرون الوسطى. ولولا حماية من القانون وقسط من الحركة الفكرية كسبته مصر الحديثة منذ غزو نابليون وما بعده، ما بعد شميل عن السجون والتعذيب بأكثر من بعد جاليليو عن محرقة محكمة التفتيش، (٣٥).

وكان رد الفعل لانتشار نظرية دارون كما رصده «مظهر» فى تلك البيئة الدينية التقليدية مرجعه هذا السكون الغيبى الذى عاشت فيه مصر آلاف السنين، ثم ظهرت عليها الحضارة الغربية، مما صدمها بصورة عنيفة فى جملة معتقداتها بالإضافة لانفصالها عن الإنجاز الحضارى الغربى لم يجعلها تعاني آلام النشأة والتكوين، ولذلك

لم يتكون منهجاً علمياً قائم على الشك المنهجي الفلسفي، ولكن في أفضل الحالات كانت هناك محاولات الاستفادة «البرجماتية» من تلك الإنجازات.

ورغم إعجاب السيد جمال الأفغاني بشبلي شميل، إلا أنه كما ذكرنا من قبل هاجم مذهب النشوء والارتقاء، وفي معرض انتقاده يذكر «أن في رأس القائلين بهذا القول - وألف فيه دارون كتاباً - في بيان أن الإنسان كان قرداً، ثم عرض له بالتنقيح والتهذيب في صورته بالتدرج على تتالي القرون ويتأثير من العوامل الطبيعية الخارجية حتى ارتقت إلى برزخ (أوروان أوتان)، ثم ارتقى من تلك الصورة إلى مراتب الإنسانية» (٣٦) وأخذ الأفغاني يتهكم بعد هذا العرض بأن (داروين بزعمه هذا يمكن أن يصير البرغوت فيلاً بمرور القرون وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوتاً، وكافى بهذا المسكين ومارماه في مجاهيل الأوهام ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان» (٣٧).

وأن «الجامعة» بعد أن عرضت فلسفة الأفغاني في «أن القول بأن دارون يذهب إلى الإنسان كان قرداً ثم عرض له بالتنقيح والتهذيب في صورته قول غير صحيح، والصواب أن دارون يقول القرد والإنسان من أصل واحد وبين القولين فرق عظيم، ويظهر أن الأفغاني - رحمه الله - كان ككثير من أهل هذا الزمان لم يطلع على ذات المصادر التي تتكلم عنها أمهات كتبها بل بما سمع» (٣٨).

ولكن عذر السيد الأفغاني - أن مذهب «داروين» قد أثار موجة من الإلحاد قوية وإن لم يكن داروين نفسه ملحداً - وطني في عصره مذهب المادية القائل بأن العالم له أساس واحد «المادة» ولا شيء وراءه، وكل شيء في الحياة مظهر من مظاهرها، حتى الفكر والعاطفة، والمادة لا تتجدد ولا تفتن وقوانينها أبدية لا تتغير، وهي قديمة أزلية أبدية.

وليس في هذا العالم شيء يعتريه الفناء، وإنما تتغير الأشكال، وبناء على ذلك فلا نفس ولا روح ولا دين ولا إله» (٣٩).



ويطرح شبلى تصويره فى التوفيق بين هذا النشوء المتسلسل الذى يثبت لنا أن  
العوالم بمطلقها والتى تبدلنا اليوم كما هى لم تكن كذلك فى الماضى القديم و (بين)  
مذهب الخلق الكامل الذى يقول أن العوالم ومنها الإنسان وجدت بصورتها الحاضرة  
كما هى الآن - «فلم يبق أمامك إلا القول بالخلق الكلى وهو أحسن ما يعتصم به  
المستمسكون بالخلق إذ ينسبون حينئذ كل تحولات الطبيعة إلى نواميس عامة مخلوقة  
هى نفسها وهى العامل الثانى فى نشوئها المتسلسل؛ وإنما يبقى حينئذ أن يوفقوا بين  
ذلك ومبدأ الأديان القائل، بأن المعاد فى غير هذا المكان الإنسان وحده، وهو لم يكن  
إنساناً كما هو اليوم فى أطوار نشوئه ولا هو مستقل عن سوا فى مبدئه حتى يجوز له  
هذا الاستقلال فى معاده، أو أنهم يطلقون البعث حينئذ على العالم كله - لا باعتبار  
انتقال مواده فيه بتغير صورها بل باعتبار انتقال الطبيعة كلها بأعيانها من مكان  
منظور إلى مكان آخر منظور؟! وهذا لا يخفى عليك حينئذ ما يرد على الخلق الكلى  
نفسه من الاعتراض المعقول من أن الخالق والمخلوق لا يجوز أن يكونا منفصلين وإلا  
وجب أن يكون فعل الخلق الصادر من الخالق منفصلاً عن الخلق نفسه وهو خلف، وإن  
كان متصلاً به فكيف يكون هو نفسه غير وهو خلف، أيضاً» (٤٠).

ويرى يعقوب صروف أن أعظم أعمال داروين «هو كونه أنال الإنسان حريته  
العقلية حتى صار يدرس الطبيعة حراً غير مستعبده، فلما نشر كتاب داروين منذ  
خمس سنين كنا بعيدين عن درس الطبيعة وتأملها بعين العقل، لأن عقولنا كانت  
مقيدة بقيود التقاليد الدينية، وكنا نحسب كتب الدين كتباً طبيعية تبحث نواميس  
الطبيعة مع أن رجالاً من أئمة الدين حذرنا من ذلك فى القرن الخامس حيث قال  
«دعوا مسائل الأرض والجو والعناصر للعقل، لئلا يرى رجال العلم سخافة آرائكم فيها  
فيهزأوا بكم، وقال الإمام الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة عن بعض الأمور الفلكية  
«أن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة فمن يطلع  
عليها ويتحقق أدلتها.. إذ قيل له أن هذا على خلاف مع الشرع لم يسترب فيه، إنما  
يستريب فى الشرع» (٤١).

وفى الرد على انتقاد الآباء اليسوعيين لمذاهب دارون أكد شبلى شميل على ضرورة الفصل ما بين العلم والإيمان وأن الآباء اليسوعيين يقعون فى خطأ بالغ إذ ما أصرّوا على الربط بين العلم والإيمان. وبعد نشر الأب جرجس فرج صفيير المارونى كتابه «أصل الإنسان والكائنات» ينفى ارتقاء القرد إلى مقام الإنسان كما يقول : وإنما أثبت أمرهم مثبتاً فى ناموس الرجعة وهو إمكان الإنسان أن ينحط أحياناً إلى درجة القرد<sup>(٤٢)</sup>.

ويعزى شبلى شميل قول الأب جرجس إلى خطأ هو أن «أصحاب دارون لا يقولون أن القرد ارتقى حتى صار إنساناً إنما يقولون أن الإنسان والقرد وسائر الحيوان من أصل واحد، قد خرجوا لذلك مثل الشجرة، فالأغصان مختلفة ليس الواحد منها امتداد الآخر ولكنها يجمعها أصل واحد، ومع ذلك فخصوم مذهب دارون لا يزالون يوردون هذا القول المبطل كأنهم لا يريدون أن يفهموا»<sup>(٤٣)</sup>.

ويعتقد «دارون» على خلاف الذين يقولون بالرأى أن الأنواع قد خلقت مستقلة «فأما عقليتي فأكثر التثاماً مع المضى بما تعرف من القوانين التى بثها الخالق فى المادة والاعتقاد بأن نشوء سكان هذه الأرض وانقراضهم الحاضر والماضى يرجع إلى نواميس جزئية مثل النواميس التى تتحكم فى توليد الأفراد وموتهم، وإنى كلما نظرت فى الأحياء نظرة القانع بأنها أعقاب متسلسلة عن بضعة عضويات عاشت قبل ترسب أول من طبقات الكمرية شعرت بأن نظرتى هذه أكثر جلاً وأبعث على التأمل وأدل على العظمة»<sup>(٤٤)</sup>.

وفى تحليل موقف دارون هذا يذكر إسماعيل مظهر أن «دارون» كان كثير الشك فيما يمكن أن يكون وراء هذه الحياة من النعائم التى بشرت بها الأديان، بأنيا حكمه وإن شئت شكه على كثرة ما يرى فى هذه الحياة من ضروب النعاسة والشقاء غير أنه على الرغم من هذه المقابلة من القوارق البعيدة، فإنها تدل على نزعة الرجل الاعتقادية فهو فى الواقع رجل مؤمن بالله»<sup>(٤٥)</sup>.

ولقد نقلت نظرية التطور من الأحياء فى الطبيعة إلى الناس فى المجتمع وصار من المؤلف أن نجد دراسات منظمة عن الأخلاق والأديان وفق النظرية التطورية وما كنا لنراها لولا دارون وانبسطت آمال البشر فى المستقبل وتغير معنى الارتقاء البشرى لأننا نقلنا هذا المعنى من وسط الإنسان نفسه بل أصبح التطور فنا نمارسه فى إيجاد سلالات جديدة من القطن والقمح والفاكهة وأخيراً هنتر وأعوانه، على أن يفكروا فى سلالات بشرية جديدة،<sup>(٤٦)</sup>.

وعلى هذا لم تكن «نظرية النشوء والارتقاء» سوى طريق لإحداث رجة فكرية فى المجتمع يمكن من خلالها مناقشة أصل الكون، فشميل وسلامة موسى ومظهر لم يستخدموها إلا لزعزعة سلطان الأفكار القديمة على العقول مستهدفين تحريرها من آثار الماضى. «عندما يصبح أصل الحياة قابلاً للمعرفة وعندما يكون العنصر الأول فى المعرفة حقيقة هادية يمكن اختبارها مما لا شك فيه أن كافة المفاهيم التى تفسر لنا العالم من خلال قوانين غيبية أو تلك التى تجعل هدف الحياة هو العمل لليوم الآخر سوف تتحطم كلها مفسحة الطريق إلى فكر يبحث عن موضوعة فى قلب الواقع نفسه<sup>(٤٧)</sup>.

### العلمية والمجتمع

فى المجتمع الذى يسوده النزوع إلى الثبات والنفور من التغيير والتجدد، تعد عبادة الماضى ظاهرة لا مفر منها ويمكن القول أن كل إفراط فى التعلق بالتراث الماضى فى مجتمع معين، إنما هو فى جانبه - أثر من آثار العقلية الإقطاعية التى تدب بمرء عبادة الأسلاف،<sup>(٤٨)</sup>.

ويرى شميل «أن المحافظين على الأحوال المقررة هم أصحاب الروحانيات ومن توكأ على عصاهم من أصحاب السلطة، فيدعون أن الكون لا يعدد إلا بما هو مقرب فى سياساتهم ودياناتهم وشرائعهم وعاداتهم ولغاتهم وسائر أدبهم، بما ألفوه، ويستغريون لكل قول على ضد ذلك، على أن كل عصر يتغير عما تقدمه والعالم يتقدم ولا يتأخر ثم هم يتغيرون مع كل عصر، ويؤيدون ما قرره هذا العصر وهم لا يزالون يكررون ما يقولون كأنهم لا يدرون أنهم يتغيرون<sup>(٤٩)</sup>.

ويتحدد بالغ يرى عبد القادر حمزة «كيف أصبحنا آلات جامدة لا تكاد تتحرك إلا بالدين والدين، وكأنما لم يخلق لنا الله عقولا، وكأننا نحن مسخرون بلا إرادة ولا تمييز، لهذا وذلك على ما أظن أسباب جمه أهمها ما ورثناه وتوارثته العصور السالفة من الركون في كليات أمورنا المعاشية وجزئياتها إلى تقليد أسلافنا المعروفين بالورع والتقوى في أعمالهم وأقوالهم ونسبة ذلك إلى الدين أو نسبة الدين إليه .... دون فهم لمقتضيات التطور وسننه ولعل لا أجد هنا إثباتاً من توجيه الأنظار إلى التاريخ وتعقب حوادثه فكم من حركات دينية وقفت في وجه مكتشفات علمية صحيحة إلا لئلا أكثر من تأويل فاسد أو فهم سقيم ثم كلمة قيلت عفواً بل كم حركة بدرت من بعض قريبي العهد بنشأة الدين كانت حاجزاً منيعاً ضد كثير من المبادئ العلمية الثابتة لا لسبب غير انتمائها لجانب الدين والأمثلة على ذلك جملة (٥٠).

وقدم عبد القادر حمزة العديد من التناقضات بين المبادئ العلمية والدين، فمذ بضع سنوات انتشر في بلادنا مرض الكوليرا، أو ذلك المرض الذي أثبت الطب وأثبتت المشاهدات إثباتاً لا مجال للشك فيه أنه من الأمراض المعدية، وأنه ينتقل من الشخص إلى غيره بطريق العدوى وما كدنا نسمع الأطباء يعطون الأمة وينصحون الناس باجتناّب الاختلاط حتى أخذ البعض منا الريب وجعل جماعة منا يتساءلون في الحديث القائل (لا عدوى ولا طيرة في الإسلام) وآخرون يعترضون بالحديث القائل (فر من الأجدم فرارك من الأسد)، ففريق مكذبون وفريق مصدقون ليس إلا تشيعاً لأحد الحديثين، ودون أن يكون للبحث العلمي قيمة تلقاء هذا التكذيب والتصديق، ثم حسبنا أنه وجد في عهد المدنية الإسلامية نفر قالوا بلزوم العلوم الدنيوية للإنسان لزوم الماء للنبات فصاح آخرون يرددون قوله تعالى «وما خلقناكم إلا لتعبدون»، ثم قالوا بعد انقضاء عهد الوثنية لا تحريج على تصوير الأجسام توصلاً إلى معرفة علم التاريخ الطبيعي فصاحوا ولا يزال يصيحون «كل مصور في النار» ثم أشياء كثيرة من هذا القياس (٥١).

ويلخص حمزة إلى «نوشك أن نصنع في ديننا كما صنعت أوروبا من قبل ونعرف يقيناً أن ديننا قد تلبس بعبادات وتقاليد سخيصة أصفقتها به القرون الغابرة - ونحن الآن في القرن العشرين قرن العلم والمزاحمة، وقفا على استخراج الحقائق من بطون مؤلفات عتيقة أبلاها الدهر وأبلى أفكار ذويها ثم تقليد بعض السلف من أجدادنا في أفعال إن هي ناسبت عصورهم فمحال تناسب العصر الذي نحن فيه... أريد أن لا يوتى بكلمة الدين أمام العلم ليقال أن آية أو حديثاً يعارض معناها شيئاً من العلم، فإن الدين لم ينزل ليعلم الناس أو لينافي العقل في شيء حتى يعارضهما في بعض الأخايين» (٥٢).

وتناول محمد توفيق صدقي في «الدستور» هذه القضية بالتركيز على كثير من قول السلف والذي يتناقض مع العصر ويل العلم ويعرض الناس لأخطار جملة ويرى أن الأحاديث في كل أمة هي منشأ ضلالها وخروجها عن الصراط السوي، وخصوصاً ما كان منها مصبوغاً بصيغة الدين، فتهاقت الجماهير عليها وقد أصيبت هذه الأمة بهذا المرض «مرض الأحاديث» كغيرها حتى كاد يفتك بها إن لم نتداركها» (٥٣).

ويرى صدقي أنه لولا هذه الأحاديث لما مات ربع مليون مسلم بالوباء في الهند لإنكارهم العدوى وتمسكاً بحديث العدوى، ولولا الأحاديث لما عارضنا أحد فيما نقوله في الربا وفي غيره من المسائل الاجتماعية حتى صرنا مثلاً في الفقر والجهل والانحطاط بين الأمم، لولا الأحاديث لم سمع مسلم يقول إن النبي رأى النيل والفرات آتئين من فوق السموات السبع عند أنهار الجنة بالقرب من سدرة المنتهى ويرجع صدقي حال البلاد السيئ إلى هذه الأحاديث «لو عدت ما فيها من الخرافات التي يتنزه عنها الله ورسوله» (٥٤).

ويدعو عبد الحميد حمدي في «السفور» إلى أنه «ليس من مصلحة الدين حشره في كل شيء وتعريضه لأن يتصادم من وقت لآخر مع الأنظمة والأحوال العادية في حياة الأمة، الدين لا يمكن أن يتعرض للتفصيلات الخاصة بحركات الناس في بيوتهم وفي الطرقات ولا في نظم أكلهم ومشربهم ولا أشياء من هذه الأمور» (٥٥).

ولقد أدى هذا الوضع للدين والاعتقادات ورجال الدين - فى تقدير محمد حسين هيكل - إلى التعرض للنقد المرير، ولم تترك الديانات ولا أساسها إلا بعد إذ هدمت منها جانب غير قليل فى ذلك الزمن الحديث، ولقد سارت فى ذلك فرنسا - أزماناً طويلة - وكان من أثر هذه الفلسفة اللادينية أن بثت فى الشعور العام فكرة جديدة فى الأخلاق والمعاملات وفى طرائق النظر عامة فصارت فرنسا المفكرة تعمل لبناء عمرانها الاجتماعى على أساس من العقل والعلم،<sup>(٥٦)</sup>.

ويطابق هيكل ما بين المجتمع المصرى وبين وضع المجتمع الفرنسى فى مرحلته السابقة على اللادينية ومن ثم كان من الطبيعى حين ينزل قاسم أمين فرنسا فى أواخر القرن التاسع عشر أن يرى ويتأثر بها تأثراً إلى حد قد تأثرت معه صفات وملكات مما يستلزم الوسط المصرى المستسلم الساكن وقد ظهر هذا الأثر فى حالته النفسية وفى أخلاقه وفى كتبه وعقائده إلى حد كبير،<sup>(٥٧)</sup>.

وهذه الحالة التى كان عليها قاسم أمين لم تكن حالته هو وحده فحسب بل كان كثيراً من المصلحين، ولقد وجهوا نظرهم إلى «ما كانت عليه الأمة ولا تزال - والكلام لهيكل - من الوقوف فى الدين عند تفاسير قديمة رأى أولئك المصلحون أنها لا توافق روح العصر الذى يعيشون فيه من جهة، وليست ضريبة لازمة ولا ضرورة من ضرورات الدين من جهة أخرى فראوا من الواجب الأخذ بغير هذه الآراء والتحلل من قيودها ونبذها»<sup>(٥٨)</sup>.

ولقد كانت هناك مشكلة ماثلة أمام المفكرين حيث أن أى من الأفكار الجديدة تلقى أشد المعارضة محاولة ردها إلى الماضى وإكراه هذه الأفكار بضرورة أن تأخذ صبغة الماضى العتيق. ولقد رصد «عبد الحميد حمدى» أن من العسير التوفيق بين حياتنا الاجتماعية وبين كثير من آراء الفقهاء فى الدين حتى كاد يتسرب الشك من أجل ذلك إلى قلوب الناشئين بأن أحكام الدين أصبحت أسلاك شائكة دون الإصلاح الذى تطمح إليه الشعوب الوثابة فى هذه العصور،<sup>(٥٩)</sup> ومصدر هذا التناقض الذى تصوره حمدى أن بعض أعمال الحياة التى يتناولها الفقهاء مسائل غامضة، كتحريم الربا مطلقاً، فإن

علماء الاقتصاد يزعمون بأنه ضرورة لأعمال الناس وأن فوائده للطرفين (الدائن والمدين) لا تعد ولا تحصى ولعل عصر العلم والفلسفة يتكشف لنا عما نراه غامضاً وجسئاً إلا تسفر نتيجة البحث عما يكلم قلوبنا الضعيفة،<sup>(١٠)</sup>.

غير أن آخر وهو «حافظ محمود» يرجع هذه المسألة من التناقض بين الحياة الاجتماعية والدين إلى ظاهرة أخرى تكمن في الاستغلال الديني في مصر، وفي لهجة مريضة يخاطب حافظ محمود الفقهاء وعلماء الدين في تساؤلات حارة يقولون - لفرط علمهم - أن علوم الأرض والسماء في القرآن، وأن ليس بعد شريعة النبي من جديد. بل أنهم يقولون لا تتبعوا أولئك الذين يضلونكم باسم العلم ولا تناصروا أولئك الذين يتقدمون إليكم بروح العلم الجديدة - رأى يعاكس رأياً ودعوة تناقض دعوة - واحد من الإثنين أيها السادة إما أن يكون القرآن كتاب علم، وإذن نحن نحتاج إلى فهمه ودرسه بروح العلم الحرة الجريئة، وإما لا يكون كتاب علم، فتسقط حججكم وأيضاً إما أن تكون شريعة الدين روح التجديد فلا تتنافى روح الشريعة، مع أى تجديد وإذن لا داعى لمخاصمة المجددين وإما لا توجد هذه الروح في شريعة الدين، وإذن لا تكون الحياة محتاجة بطبيعتها إلى تجديد عن سبيل غير سبيل الدين،<sup>(١١)</sup>.

ولقد حاول آخرون أن يجدوا حلاً توفيقياً لذلك التناقض فنجد أن «عبد الحميد الديب» الموقع في مقال بمجلة «أحياء العلوم المصورة» برئيس حزب «العطف على الإنسانية» يقول أن «الدين يحمل في حقيقته العامرة صفة الاجتهاد والقياس والإجماع وتلك جنود سياسية ادخرها الدين ليوم عزائه، فالقوانين الوضعية إذ خالفته في شيء أرجعنا هذا الشيء إلى تلك البنود حتى لا يكون ثمة مخالفة ولا جفاء بين القوانين التي اقتضتها المدنية والتعاليم التي حملتها الشريعة، وهل كان الدين إلا لصالح الأمم، وكيف يعقل أن ينفي قاعدة من الدين معمولاً بها في القرن العشرين، أو كان نفعها خاصاً بأول عصور الإسلام وهي لو عمل بها بعد لما تحققت الفائدة المرجوة عنها، إننا نرى بالدين أن يصبح شيء منه لغوا مادامنا قادرين على إرجاع كل شأن حادث إلى قديم يماثله في الدين،<sup>(١٢)</sup>.

ويرى «محمود الشرقاوى»، فى إطار هذا التيار التوفيقى لحال التناقض ما بين الدين وخاصة الدين الإسلامى بكل اجتهادات فقهاه وعلمائه فى هذه المرحلة التى امتدت منذ أول القرن حتى منتصفه وبين الحضارة وتقدم العلم، يرى الشرقاوى «أن الإسلام لا يتعارض مع سير البشرية وتحولها وأنه دين لين وواسع الأفق ونستطيع أن نوفق بين روحه وبين كل مظهر من مظاهر الحضارة، وأن نجد فى نصوصه ما يساير الأطوار المختلفة التى تتخطاها البشرية فى عصورها المتباينة»<sup>(١٣)</sup>.

على أن هناك جماعة ظهرت مع بوادر الأربعينات، اتسم موقفها بشأن هذه المسألة بشكل راديكالى وحازم فهاجمت «التطور» رجال الدين مطالبة إياهم «أن يخفقوا نشاطهم فإن البلاد مرتبكة مشغولة بمسائل أهم من مسائلهم، وليس من الذوق والكياسة أن نطالب البلاد بالاقتصاد، ثم نطالبها بما وفرته فى بناء المساجد، وليس من المعقول والمقبول أن نطالبها بتخفيض مناصب الأطباء والمهندسين والزراعيين ومن إليهم ممن يؤدون إلى الأمة خدمات حقيقية ونطالبها فى الوقت نفسه بزيادة عدد الأئمة للمساجد»<sup>(١٤)</sup>. وفى تصور آخر يذكر أنور كامل «أن هذه الطائفة المتمشيخة التى خلقت لتعارض باسم الدين كل حركة تجديدية، فنحن نعتقد أنها إنما تخاف على مصلحتها الشخصية فى وقت تحولت فيه القوى الروحية إلى مؤسسات استغلالية، وأصبحت فيه المناصب الدينية وسيلة من وسائل الغنى واكتناز الثروة ولاشك أن الهوس الدينى الزائف الذى ينتشر هذه الأيام عند كثير من الناس مظهر من مظاهر الهستيريا الشعبية التى تصيب الشعوب فى بعض الفترات من تاريخ حياتها»<sup>(١٥)</sup>.

ويدعو أنور كامل بوضوح إلى أن التقدم وهو بالتحديد بالاتجاه نحو الطريق الذى اختطه الغرب وهذا الطريق كما هو واضح طريق العلمانية «ولن يكفى لضمان التطور الاجتماعى أن يتراجع الذين افترضوا فى أنفسهم الحماية على الأخلاق فينزروا فى حدود معابدهم ولا يتخطوها ولا يتدخلوا فى أمر الثقافة فمثل هذا التراجع لا يعدو أن يكون خطوة أما المرحلة النهائية فهى العمل الإيجابى على تحرير الناس من المقاييس الأخلاقية المتوارثة التى انتقلت إليهم متأثرة بتعاليم رجال الدين الفاسدة والتى لا تمت



فى شىء إلى العقل والمنطق ولا تمت بصلة إلى طبيعة الإنسان<sup>(٦٦)</sup>، وعلى هذا رأت جماعة التطور ليس التمثل بالعلمية منهجا، بل وضرورة إبعاد الدين وتأثير رجال الدين فيما يختص بالأخلاق المتوارثة، وهو ما يعدونفى شامل يتجاوز الشكل الأول من عدم وجود تعارض ما بين الدين وبين العلم وفى الإمكان أن يقوموا سويا دون تضاد، فى حين أن هذه الجماعة ترى هذا التناقض والتضاد ولذلك تصبح هناك ضرورة موضوعية لفصل الدين عن الدولة كما جاء فى برنامج هذه الجماعة.

وفى النهاية نجد أن العلمية لم تستقر كطريق وفلسفة فى حياة المجتمع المصرى، بل أن العلمية تجاوزت مع الخرافات والأساطير.. إلخ. وأصبحت أحد التيارات العديدة والمتباينة والمختلفة والمتعارضة الموجودة. ولم تنرسخ إلا فى حيز فئة قليلة من العلماء ولكنها رغم أكثر من ثلاثين عاما للتجربة الليبرالية، لم تستطع العلمية أن تجد بين عامة الشعب مساندا لها بل تعرضت كثيرا للإستنكار فيما يخص مقاومة بعض الأمراض مثلا. أو التعامل مع بعض الظواهر الطبيعية.

## المراجع

- (١) صبحي وحيدة : في أصول المسألة المصرية ص ٢١٢، ٢٣.
- (٢) شبلى شميل : آراء الدكتور شبلى شميل - مطبعة المعارف - القاهرة ١٩١٢-ص ١٠.
- (٣) إسماعيل مظهر : مذهب النشوء والارتقاء - الطبعة المقطّط ١٩٢٣، ص ١٦، ١٧، ١٨.
- (٤) المرجع السابق : ص ١٧.
- (٥) إسماعيل مظهر : المرجع السابق ص ١٧.
- (٦) شبلى شميل : آراء الدكتور شبلى شميل ص ١٢.
- (٧) سلامة موسى : تربية موسى - مكتبة الخانجي ١٩٥٨ ص ٢٦٨.
- (٨) المقطّط : ديسمبر ١٩١٠ ص ١١٨٧.
- (٩) المنار : الجزء الرابع والعشرون - ١٦ أبريل سنة ١٩٢٣ - ص ٣٠٨.
- (١٠) سلامة موسى : مقدمة السبرمان (ملحقه اليوم والغد) كتبت ١٩١٠-ص ١٢.
- (١١) سلامة موسى : الأزمة الدينية في العالم، للمجلة الجديدة - يوليو ١٩٣٠ - ص ١٠٥٧.
- (١٢) سلامة موسى : المجلة الجديدة (الأزمة الدينية) ص ١٠٥٨.
- (١٣) المجلة الجديدة : سبتمبر ١٩٣٠ - ص ١٤١٣، ١٤.
- (١٤) المجلة الجديدة : يناير ١٩٣١ ص ٣٥١، ٥٣.
- (١٥) المجلة الجديدة : أكتوبر ١٩٤٠ ص ٤٠.
- (١٦) العصور : العدد ١، مجلد ١، الفلاف، سبتمبر ١٩٢٧.
- (١٧) إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي، دار الكاتب العرب، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، بدون ١٠٨.
- (١٨) المرجع السابق، ص ١٠٩، نشرت هذه المقالة في المقطّط فبراير ١٩٢٦.
- (١٩) المرجع السابق، ص ١١٥.
- (٢٠) اندر ديكسون فرليت، بين الدين والعلم، وتاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، واثر علوم الفلك والجغرافيا، ترجمة إسماعيل مظهر، دار العصور للطبع والنشر، ١٩٢٩، المقدمة ٥.
- (٢١) إسماعيل مظهر بين العلم والدين ص ٢٨.
- (٢٢) إسماعيل مظهر، معضلات المدنية الحديثة، دار العصور، للطبع والنشر، ١٩٢٨ ص ١٩٨.
- (٢٣) إسماعيل مظهر : المرجع السابق ص ١٩٩.
- (٢٤) محمود عزمي : كيف أمنت بالعلم وحده، المجلة الجديدة - العدد الثاني أول ديسمبر ١٩٢٩ - ص ١٥٠.
- (٢٥) محمود عزمي : المرجع السابق ص ١٥١.

- (٢٦) إسماعيل أحمد أنهم : قضايا ومناقشات : الجزء الثالث - تحرير أحمد إبراهيم الهوارى - دار المعارف ١٩٨٦ - ص ٧٣ .
- (٢٧) المرجع السابق ص ٨٥ .
- (٢٨) محمد أمين هلال : «حقائق حرة، الإسلام ١٧ سبتمبر ١٩٣٧ - ص ٢٣ .
- (٢٩) طه حسين : من يعبد ص ٢٢٨ .
- (٣٠) توفيق الحكيم : تحت شمس الفكر - مكتبة الآداب - القاهرة ١٩٣٧ - ص ١٦ .
- (٣١) نجيب محفوظ : «فكرة الله فى الفلسفة» - المجلة الجديدة ٥ مارس ١٩٣٦ - ص ٣٤ .
- (٣٢) أنور كامل : التطور العدد الأول - يناير ١٩٤٠ ص ١ .
- (٣٣) إسماعيل مظهر : مذهب النشوء والارتقاء ص ٤٦ .
- (٣٤) الطليعة - أغسطس ١٩٦٥ ص ١٢٨ .
- (٣٥) إسماعيل مظهر : مذهب النشوء والارتقاء ص ٧ .
- (٣٦) الجامعة ١٥ سبتمبر ١٩٠٦ ، ص ٢٠ ، فلسفة جمال الدين الأفغانى .
- (٣٧) المرجع السابق ص ٢٠ .
- (٣٨) الجامعة ١٥ سبتمبر ١٩٠٦ ص ٢٠ فلسفة جمال الدين الأفغانى .
- (٣٩) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث - القاهرة ١٩٤٨ ص ٧٦ .
- (٤٠) شبلى شميل : مجموعة مقالات الجزء الثانى والخمسون (هل فى الوجود عالم آخر) ص ٢٦٦ .
- (٤١) يعقوب صروف : «المقطف» ج ٢ المجلد ٣٥ - أغسطس ١٩٠٩ ص ٧٢٣ .
- (٤٢) شبلى شميل : «الشفاء» الجزء السادس - السنة الخامسة - أول يوليو ١٨٩١ - ص ٣٧٧ .
- (٤٣) شبلى شميل : الرز على الأب جرجس فرج صغير - الشفاء - الجزء الثانى - السنة الخامسة - ١ مارس ١٨٩١ - ص ٨٠ .
- (٤٤) العصور : العدد ٢ أكتوبر ١٩٢٧ - ص ١٠٣ - «معتقد داروين» .
- (٤٥) المرجع السابق ص ١٠٣ .
- (٤٦) سلامة موسى : داروين والتفكير الجديد - للكاتب المصرى - أكتوبر - العدد ٢٥ سنة ١٩٤٧ ص ٨٢ .
- (٤٧) الطليعة أغسطس ١٩٦٥ سلامة موسى والفكر الثورى المعاصر ص ١٢٨ .
- (٤٨) فؤاد زكريا : الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية - مطبعة جامعة عين شمس ١٩٧٠ - ص ٢٠ .
- (٤٩) شبلى شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ص ٥٤ .
- (٥٠) عبد القادر حمزة : خطر علينا وعلى الدين - المقطف - مارس ١٩٠٤ - ص ٢٣٤ .

- (٥١) المرجع السابق : ص ٢٣٥ .
- (٥٢) المرجع السابق : ص ٣٣٩ .
- (٥٣) محمد توفيق صدقى : الاصلاح الإسلامى - الدستور ٢١ يناير ١٩٠٨ .
- (٥٤) المرجع السابق .
- (٥٥) عبد الحميد حمدي «أحاديث الناس» السفور - العدد ٦١ - ٢٨ يوليو ١٩١٦ - ص ٤ .
- (٥٦) محمد حسين هيكل : قاسم أمين - السفور - العدد ٤٦ - ١٤ أبريل ١٩١٦ ص ٢ .
- (٥٧) المرجع السابق : ص ٢ .
- (٥٨) المرجع السابق : ص ٣ .
- (٥٩) عبد الحميد حمدي : (حياتنا الاجتماعية والدين) - السفور - ٣٠ يوليو ١٩١٦ - ص ٣ .
- (٦٠) المرجع السابق : ص ٤ .
- (٦١) حافظ محمود : «شبح الإلحاد الرهيب» - المجلة الجديدة - ديسمبر ١٩٣٠ ص ١٩٣ .
- (٦٢) عبد الحميد الديب : الدين والمدنية - أحياء العلوم المصورة - ٢٢ سبتمبر ١٩٢٢ .
- (٦٣) محمود الشرفاوى : التطور وروح الدين - الرسالة - ٢ أبريل ١٩٣٤ - ص ٣١ .
- (٦٤) عصام الدين حنفى ناصف : التطور - العدد الثالث - مارس ١٩٤٠ - ص ٥٤ .
- (٦٥) أنور كامل : تيارات رجعية - التطور - مارس ١٩٤٠ - ص ٢٠ .
- (٦٦) المرجع السابق ص ٢١ .

## الفصل الرابع الدين والدولة



على الرغم من أن قضية العثمانية ترتبط في جوهرها بمسألة فصل الدين عن الدولة، وأن يلزم الدين الجانب الخاص الروحي للمواطن، وأن ينتعد عن مجال التنظيم الاجتماعي والسياسي، إلا أن هذا المفهوم لم يخلص إلى وضوح وتبلور كامل في الفترة من ١٩٠٠-١٩٥٠، فلم يتم على المستوى الدستوري أو الفعلي فصل الدين عن الدولة، إنما الذي حدث شكلا من التعايش لمفهومين متناقضين، العثمانية، والديوقراطية، ففي الوقت الذي نص فيه دستور ١٩٢٣، على أن دين الدولة الرسمي الإسلام، شهدت بعض مواد الأخرى ما يتناقض مع ذلك، بل شهد القانون المصري والتشريع ما يتناقض تماماً مع ذلك مما خلق دوماً تناقضاً حاداً ما بين ضرورات ومتقتضيات التطور الاجتماعي والإصرار على التمسك من الناحية القانونية والدستورية على عدم فصل الدين عن الدولة، وأصبح المجتمع المصري كأنما يعاني من حالة الانقسام، من حيث أنه يخطو في سلوك علماني متزايد وتحرص بعض قواه السياسية والوفد، بشكل محدد على نظام دستوري تنقلص في الدعاوى الثيوقراطية، بينما على صعيد الأيدلوجية والمبدأ تبدو أنها غائبة قصراً، ويمكن استدعاء البديل لها في أي من الأوقات فبعض أطراف الصراع السياسي والاجتماعي يستدعي الدين ومؤسساته كقوات إضافية في معارك المصالح المتعارضة، ولعل ذلك كان واضحاً في صراع الملك فؤاد في معركة الخلافة وكتاب الإسلام وأصول الحكم،

واستخدام الأزهر من قبل الملك فؤاد أيضاً في مواجهة سعد زغلول، وكذلك محاولة «فاروق» للتتويج عبر الحفلة الدينية في مواجهة الوفد والنحاس، أو بمعنى آخر في واجهة القائلين بتأكيد سلطة الأمة التي نص عليها الدستور لنظام حكم مدنى وحكومة مدنية. وعهد مصر بالحكومة المدنية يعتبر عهداً طويلاً بالقياس لغيرها، فلقد عرفت مصر قبل الاحتلال قيام الحكومة المركزية والإدارة الحديثة على النمط الغربى.

وقد سأل قارىء مدير جريدة «الدستور» (عن السبب فى أن الحكومة تركت العمل بالقانون الشرعى؟ - يقصد الشريعة الإسلامية) وأجاب محمد فريد وجدى «بأن السبب فى العمل بالقانون دون الشريعة، بسبب عدم صلاحية الشرعيين لتحمل أعباء الحكم، ألا ترى أن الشريعة الإسلامية التي هى أسمى الشرائع وأحوطها على حقوق الضعفاء والعاجزين والأرامل والأيتام، كيف أصبحت محاكمها فى المراكز والمدن غرضاً لطعن الطاعنين... صارت نظام المحاكم الشرعية أشهر من نار على علم ولولا أن رجال الطرايش قبضوا على رجال العمائم لكانت الأعراض والأموال اليوم هدفاً لكل ناهب وسالب، إذا علمت ذلك رأيت عدم صلاحية رجال الدين للحكم أمر لا تردد فيه مادام الأمر كما ذكرت. فكيف يمكن رجوع الحكم بالشريعة الإسلامية، على يد من يعود الحكم بها؟! أنت ترى أن النظام قد اخترق كل حجاب وتسرب إلى الشرعيين، فلم يزل بينهم وبينه حاجز منيع.. فلتسمع الأمة لأولئك المتريعين بين أعمدة المساجد صوتهما الرهيب يطلب الإصلاح، ولنعمل على حملهم على عدم معصاة المصلحين فإن الأمر خطير، والمصير مظلم، فقد احتجبوا من الأنظار واسدلوا على أنفسهم الحجب وقطعوا أنفسهم عن العالم، فلم يعلموا من أحوال الوجود الخارجى شيئاً، فهم يستسهلون أن يبقوا على ما ألفوه أيام قنصوة الغورى وقايتباى وبرقوق، ما أشد الفرق بين الزمانيين وأكبر اليون بين العالمين»<sup>(١)</sup>.

ورغم هذا الموقف لصاحب الدستور فقد هاجمت «اللواء والدستور» بطرس غالى رئيساً للحكومة، فقد تمسكت الجريدتين (بحدث دنشواى كما بالدين. قائلة أن الأمم المتعدنة كالأمة الفرنسية والإنكليزية أو الألمانية. لا تسمح بقرقية من ليس على دين



الأغلبية فيها أى مناصبها الكبرى، فردت عليهما «لا بورصى اجيبسيان» بأنه ليس أسخف من هذا القول غير صاحبه، ويعدّه عن معرفة للحقائق، فإن الوزارة المصرية لم يترأسها مسلم من عهد محمد على (كما أثبتت ذلك «الجيبسيان غازت»، وأشارت إليه فى حينه، وأن دزرائيلى الذى ترأس الوزارة الإنكليزية من عهد غير بعيد كان يهوديا، ولا شك فيه كما أن الوزراء فى بلاد الإنجليز وفرنسا وألمانيا وغيرها من الدول المتعدنة يرتقون حسب كفاّتهم لا بحسب أديانهم) (٢).

ويعلق أحمد لطفى السيد على صفحات «الجريدة» على تلك الاعتراضات دفاعاً عن سعادة بطرس باشا غالى «أن الأمة المصرية قد عرفت كفاّته وشهرته بالسياسة والحيلة العقلية، فهى بجميع عناصرها تستقبل منه الرجل الذى تربطه به أمالا كبار، ولئن ظن بعضهم أن المسلمين قد يمتعضون من أن يكون رئيس الوزراء مسيحيا مع وجود أمثاله فى الكفاّء من المسلمين، فإننا نقول إن هذا ظن فاسد وزعم باطل، لأن المسلمين مع وجود الأكفاء منهم لرئاسة النظار لا يعرفون معنى التفريق بين بطرس باشا وبين أقرانه من المسلمين، بل هم على العكس من ذلك تستريح نفوسهم لأن يضرّبوا لجميع عناصر الأمة المصرية أكبر الأمثلة على تسامح المسلمين وإبعادهم الاعتبار الدينية عن السياسة العملية ويقدرّون قيمة الرجل بعمله وإخلاصه لا بدينه ومذهبه» (٣).

ونادى توفيق بك دوس على أنه «لا يجوز أن يحرم المصرى الكفاء من تولى إحدى الوظائف العمومية، لأن له مذهباً دينياً خاصاً أو اعتقاداً شخصياً يخالف اعتقاد باقى المصريين، ليس من شئون وظيفتى أن أكون مسيحياً أو مسلماً أو يهودياً، بل كل شئون وظيفتى مدنية محضّة، لا يوجد عليها أقلّ مسحة من الدين، فلماذا يكون الدين مانعاً من الحصول عليها» (٤).

وكانت الطائفة القبطية قد خاضت فى عام ١٩٠٨، معركة قاسية لتأكيد المفهوم العلمانى، على أثر الصراع الذى نشب بين المجلس الملى والبطريرخانة، فذكرت الجريدة بعدد ٢١ ديسمبر ١٩٠٨ «أن الخلاف القائم بين الشعب القبطى وغبطة البطريرك هو

تتأزاع بين السلطة الشورية والسلطة الفرديّة التي طالما حاريناها على صفحات هذه الجريدة محارية اختصاصية، تتعلّق بأوقاف الأقباط ومدارسهم وقضايا الأحوال الشخصية، فغبطته لا يبغي أن يشاركه أحد في النظر في هذه الشئون والأقباط يتمسكون بحقوقهم الممنوحة من قبل جلالة السلطان بمقتضى فرمان ١٨٥٦، ويمقتضى الأوامر العالية الخديوية، وخصوصاً الأمر العالى الصادر فى مايو ١٨٨٣، الذى منحهم حق انتخاب مجلس مركب من ٢٤ عضواً منهم للنظر فى هذه الأمور<sup>(٥)</sup>.

وتعلّق جريدة «مصر» على ما ذكرته «الجريدة» أن مما تحسن ملاحظته أن النزاع لا يعد قائماً بين السلطة الفرديّة والسلطة الشورية كما تقول الجريدة، إنما هو قائم بين هيئة دينية وهيئة زمنية، فالأقباط يقولون أن رجال الدين يجب أن يكون اختصاصهم قاصراً على الشئون الروحية ويساعدهم فى هذا القول روح الديانة المسيحية ونصوصها الصريحة<sup>(٦)</sup>.

وفى مقال طويل لتوفيق حنين حول «نظرة فى اختصاصات الاكليروس القبطى وتحديد السلطة بيننا وبينهم» لا شىء لرجال الدين غير إقامة شعائر الدين، مرجعاً هذا الخلل فى تحديد الاختصاصات بين السلطة الدينية والمدنية إلى التراث السلفى الوثنى الذى «مضى نحو أربعين قرناً من يوم أن وجد الإنسان فى مصر والشعب خاضع لرجال الدين الوثنيين خضوعاً أعمى لا يجادلهم فيما يقولون ولا يناقشهم فيمن يعبدون ولا يسألهم معرفة أو علماً لأن ذلك من خصائصهم دونه، وما هو إلا كبهيم يسمع فيطيع، ثم ظهرت المسيحية بعد تلك الأربعين قرناً فأضاء سناؤها بلادنا المصرية وفتح المصريون كبيرهم وصغيرهم، قاصيهم ودانيهم صدراً رحباً، ونبذوا الوثنية غير آسفين، ولكن المصريين مع اقتناعهم بالديانة المسيحية السامية بقوا متمسكين - على ما نرى نحن وعلى ما أثبت علماء التاريخ وفى مقدمتهم السيد ماسبيرو- بكثير من العوائد الوثنية كالتى كانوا ولا يزالون يجرون عليها فى المآتم والأفراح وكخضوعهم الأعمى لكل ما يقول رجال الدين بلا بحث ولا تدقيق<sup>(٧)</sup>.

وواصل حنين مرة أخرى ندائه للاكليروس فى عدد «مصر» ٢٤ ديسمبر مخاطباً الآباء «أولا تعرفون أن الاهتمام بالشئون العالمية هو معثرة كبرى فى سبيل الدين إنكم تقرأون بما خاطب السيد المسيح بطرس الرسول حيث قال له : وأنت معثرة لى لأنك لا تهتم بالله ولكن بالناس، فاستم ترون أن خدمتكم واقفة بسبب الاهتمام باستغلال الأتيطان واستثمار الأموال وإدارة الأملاك، انتقلت الديانة المسيحية البريقة إلى شركة تجارية تجعلون الكنائس والبطريكخانات دوراً لها» (٨).

وفى نفس الوقت بعث - حضرة الغيور رياض أفندى حلمى الجمل من الإسكندرية - هذه الرسالة التى تقول «أن من العبث أن يخرج رجال الدين عن دائرة أعمالهم ويتفانوا فى حب المال وجمعه والاستئثار بالسلطة العالمية تاركين واجباتهم الدينية التى من أجلها، وجدوا حتى أصبحت معرفة الواحد منهم بأسعار البورصة تزيد عن معرفته بتلك الواجبات، وقد ظهر للقاصى والدانى ما عليه الاكليروس القبطى من الانحطاط» (٩).

ولقد أوضحت هذه المعركة بين الشعب القبطى المصرى ومجلسه الملى من ناحية وبين الاكليروس القبطى وعلى رأسه - غبطة البطريريك - من ناحية أخرى للمفهوم العلمانى الذى تردد على ألسنة العديد من الكتاب والقراء وهيئة جريدة «مصر» نفسها من ضرورة الفصل بين الأمور الدينية والأمور العالمية ولم يكن ساعتها قد ذاع مصطلح العلمانية الذى هو بالأساس يتناول «أمور العالم الدينى، أى الأمور العالمية. وعلى الرغم من الحل الوسط الذى تم على يد بطرس باشا غالى رئيس وزراء مصر آنذاك، إلا أن هذه المعركة قد حدثت من سلطات البطريريك دون الهيمنة الكاملة على الشئون المدنية والدينية للطائفة، فقد منح البطريريك حق الاعتراض على قرارات المجلس وأن يمثل داخله إلا أن المجلس واصل نظر شئون الطائفة المدنية.

ومن الطبيعى أن يكون مستوى الصراع بين السلطة الدينية والمدنية داخل الطائفة المسيحية فى مصر بهذه الكيفية والدرجة فلم يكن المجتمع المصرى ككل قد استقرت فيه تلك المفاهيم والتى ترسخت فى أوروبا عبر قرون من الصراع بين السلطين،

وعلى الرغم من أن مصر عرفت منذ محمد على بل منذ نابليون درجات من مشاركة الأمة في السلطة عبر أشكال تمثيلية - وإن كانت معدومة السلطات ولا تعدو سوى مجالس شورى للحاكم - وذلك باستثناء اللحظة التاريخية الخاصة بالثورة العربية والتي كادت أن تفرض مجلساً حقيقياً للنواب ومشاركة الأمة في السلطة بشكل فعلي، لولا تدخل القوى الاستعمارية لتجهض تلك المحاولة في الحصول على دستور ينظم العلاقة بين الخديو والأمة، ويكفل لها حقوقاً مدنية وذلك عبر عقد اجتماعي على النمط الغربي والحديث، ومع مجيء الاحتلال الإنجليزي وربما لقناعة المحتل أو غير ذلك أن الأمة المصرية لم ترق بعد إلى هذا المستوى من التحضر لتتال دستوراً وأن تكون الأمة مصدراً للسلطة، فأنشئت هيئات نيابية محدودة السلطات قاصرة، مثل مجلس شورى القوانين، والجمعية التشريعية، وهكذا كانت الأمة المصرية طوال فترة الاحتلال ما بين خديو يحكم البلاد من الناحية الأسمية ويستمد سلطاته من فرمانات الخليفة العثماني والاحتلال الإنجليزي صاحب السلطة الفعلية والطبقة الرأسمالية المضرة بكافة اجنحتها - المتمثلة في الجمعية التشريعية والاحزاب والصحافة - تحاول الحصول على الاستقلال التام ! أو الحكم الذاتي ! أو الاستقلال تحت تبعية الدولة العلية وأخذ كل طرف منها طريقاً مؤدياً إلى أهدافه كما فرضتها مفاهيمه وأفكاره ومصالحه، ومع اقتراب الحرب العالمية الأولى كان الشعب المصري وقياداته يتقدم نحو التطور السياسي والاجتماعي ويناضل من أجل الاستقلال وصياغة عقد اجتماعي على أسس ليبرالية.

ومع زيادة المد الثوري ضد الاستعمار الإنجليزي وصدر تصريح ٢٨ فبراير يعطى مصر استقلالاً مع وجود التحفظات الأربعة صدر الأمر رقم ١٣ أول مارس ١٩٢٢، من الملك فؤاد إلى عبد الخالق ثروت «بتشكيل الوزارة وأن يكون للبلاد نظام دستوري يحقق التعاون بين الأمة والحكومة وفي رد عبد الخالق ثروت على هذا الأمر تأكيداً واضحاً على إقرار مبدأ سلطة الأمة فيما سيتبع من نظام فإن «عمل الوزارة ترى لكى تكون جهود البلاد في سبيل تحقيق كامل آمانيها يجب أن تؤتي جميع ثمارها،

يجب أن يولف بين عمل الحكومة وبين عمل هيئة تنوب عن الأمة، وأن الهيئتين متساندتان لأغراض متحدة، ولذلك فإن الوزارة عملاً بأوامر عظمتكم ستأخذ في الحال في إعداد مشروع دستور طبقاً لمبادئ القانون العام الحديث وسيقرر الدستور مبدأ المسؤولية الوزارية ويكون بذلك للهيئة النيابية حق الإشراف على العمل السياسي المقبل،<sup>(١٠)</sup>.

على أن عملية إنجاز الدستور كانت موضع خلاف، بينما كان الوفد يرى أن يتم عبر جمعية وطنية منتخبة وآخرين رأوا أن يتم عبر لجنة واسعة ممثلة لكل الطوائف والفئات والآراء ثم يعرض لإقراره ويرى محمود عزمى : أن ما فى الدستور من عيوب يرجع إلى سببين «أولهما تعدد الأيدي التى عملت فيه وتنوع الروح التى استوحيتها تلك الأيدي المتعدد، وثانيهما أن جميع من عملوا فى الدستور لم يعنوا بنصوص الدساتير الأجنبية التى استأنسوا بها دون أن يفكروا فى مصير بعض النصوص وتأثير العمل البرلماني فيها حتى أصبح بعضها غير معمول به، وأصبح البعض محل تحايل من جانب البرلمانات للهروب من مفعوله»<sup>(١١)</sup>. غير أن ما يهمنا - بالدرجة الأولى - ما أنجزه هذا الدستور، وإقرار مبدأ سلطة الأمة، وكما يقرر محمود عزمى أن كل انتقال فى حالتنا السياسية إن لم يكن مستنداً إلى انتقال فى حالتنا الفكرية ومعتمداً على انتقال فى حالتنا الاقتصادية فهو لا محالة انتقال غير مجد وغير منتج،<sup>(١٢)</sup>.

والحقيقة الأساسية التى تلوح من تقرير عزمى أنه بقدر التطور الاقتصادى، بقدر ما يكون الفكر والثقافة التى تنعكس على تصورنا السياسى، فالتطور الاقتصادى أو البنية التحتية لقوى الإنتاج هى الأساس فى انعكاس أوضاع البنية القوقية من مفاهيم أفكار وثقافة وقانون وإيدلوجية بشكل عام والرأسمالية المصرية التى قابت ثورة ١٩١٩، ضد الاستعمار الإنجليزى لم تكن الطبقة القادرة على فصم العرى بينها وبين الرأسمالية العالمية والإنجليزية بشكل خاص كما أنها فى قطاعاتها القوية والمسيطرّة تعكس هيمنة أيديولوجية كبار ملاك الأرض الزراعيين، وفى أشد اجنحتها ثورية

تعكس ايديولوجية البورجوازية الصغيرة من طبقة الافندية والتجار الصغار ومتوسطى ملاك الأرض، تلك الأسس الاجتماعية هي الخلفية التي أدت إلى أن يكون «دستوراً هجيناً، يجمع بين الشيء ونقيضه» فالأمة مصدر السلطات، والملاك له الحق مع المجلس النيابي في التشريع، ويوازن بين سلطة الملك الاثوقراطية وبين سلطة الأمة ذات المضمون الديمقراطي، وينص على حرية الاعتقاد مطلقة وفي نفس الوقت : الإسلام هو الدين الرسمي للدولة.. وهكذا أصبحت البلاد في مفترق الطرق، وأصبح الدستور «ثوباً فضفاضاً» ويسهل تأويله على أوجه عدة، ويبدو أن ذلك كان مطلوباً، فإن قوى التقليد وقوى التحديث وكليهما يستند في الواقع الفعلي على قوى مادية، لم يستطع أى من الطرفين في المجتمع أن ينجز الصراع الاجتماعي لصالحه.

ولقد اقترح الشيخ بخيت بعض القواعد العامة لإضافتها إلى أحكام الدستور وذلك في اللجنة الخاصة، بوضع المبادئ العامة للدستور، اقترح «أن ينص على أن الدين الرسمي للدولة المصرية هو الدين الإسلامي وقد تقرر قبول هذا الاقتراح بالإجماع في ١٩ مايو ١٩٢٢، ثم كتبت مواد الباب السادس، أحكام عامة المادة الأولى ونصها «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية» وذلك في ١٣ أكتوبر ١٩٢٢ (١٣).

وفي أول رد فعل على هذا الاقتراح علق محمود عزمي على صفحات جريدة الاستقلال على العقيدة الدينية في لجنة الدستور «أن ذلك النص المقرر للدولة ديناً رسمياً هو ذلك الذي يريد أن يستغله أصحاب الآراء العتيقة وهو الذي سيجر على البلاد ارتباكاً قد ينفلق إلى شر مستطير، ألم تقرأ في مقال الشيخ شاکر أن يطالب كنتيجة لذلك النص بضرورة اشتغال بعض مواد الدستور بما يجعل أحكام الدين هي المتفوقة على كل تشريع، أو ليس لنا أن ننتظر من السادة العلماء أن يطالبوا بتطبيق الحدود الإسلامية، على سكان مصر في هذا القرن العشرين، فتقطع الأيدي والأرجل من خلاف، ويرجم بالحجارة ويكون السن بالسن والعين بالعين، نحن نفقت النظر ونستمر على نفقت النظر إلى الخطر المحدق الذي يجيء عن طريق ذلك النص المبارك ولا أريد أن يقاس من حكمه الناس وصواب التقدير ولو في اللحظة الأخيرة» (١٤).

ويواصل عزمي في اليوم التالي على صفحات الاستقلال وتحت عنوان «الدين والدولة، مؤكداً رفضه لنص الدستور على أن للدولة ديناً رسمياً وعلى أن هذا الدين هو الإسلام، فهذا التأكيد إنما جاء هذه المرة نتيجة لما بدأ من الاحتدام والمناقشات التي ظهر طرفاها «الشيخ شاكراً» من ناحية وإذنا قلنا الشيخ شاكراً فإننا نقصد كثير من على شاكلته ومن ناحية أخرى هاهي الزميلة القبطية «الوطن تتسائل عن إذ ما كانت النصرانية والإسلام دينيين أو دولتين وأجابت طبعاً بما يجيب به كل عاقل «حكيم من ضرورة الفصل بين الدين والدولة لو أن أجابتها لم تكن مباشرة وصريحة بالنسبة للإسلام الذي تركت الجواب عنه إلى أقلام الكتاب المسلمين»<sup>(١٥)</sup>.

وعلى صفحات مجلة «الحديث» تناول طه حسين مسألة الدين والدولة في فبراير ١٩٢٧ وأعاد نشر هذا المقال في كتابه (من بعيد) قائلاً «نعم أن دستورنا المصري قد نص صراحة أن الإسلام دين الدولة وكان هذا النص مصدر فرقة لا نقول بين المسلمين وغير المسلمين من أهل مصر، فقد رضيت كافة الملل المسيحية وغير المسيحية هذا النص ولم تحاور فيه، ولم ترفيه على نفسها غضاضة أو خطر وإنما نقول أنه كان مصدر فرقة بين المسلمين، فهم لم يفهموا على وجه واحد ولم يتفقوا في تحقيق نتائج التي يجب أن تترتب عليها»<sup>(١٦)</sup>.

ويرى طه حسين أن أعضاء لجنة الدستور ما كان يفكر أحد منهم أن هذا النص سيستغل وسيخلق في مصر حزياً خطراً على الحرية، بل خطراً على الحياة السياسية المصرية كلها فهذا الحزب يرى «الدستور نص أن الإسلام دين الدولة، ونص ذلك أن تكون الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل ما يمس أو يعرضه للخطر، ويعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدين وتحول بينهم وبين الإلحاد على الأقل، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تحو حرية الرأي محواً من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو بعيد سواء أصدر ذلك عن مسلم أو غير مسلم. ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب، فإذا أعلن أحد رأياً أو ألف كتاباً أو نشر فصلاً أو اتخذ زياً ورأى الشيوخ في هذا كله مخالف

للدّين ونهبوا الحكومة إلى ذلك، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدّين أو يمسّه، بالطرد أولاً إن كان موظفاً، ثم تقدمه للقضاء بعد ذلك، ولعل معركة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من محاكمة صاحبه الشيخ على عبد الرزاق وأنتهى الأمر بأزمة سياسية حادة، كانت هذه المعركة تؤكد على أن هذا «النص الذى يشتمل عليه الدستور يكلف الدولة واجبات ما كانت تتكلفها من قبل، فلم يعرف تاريخ مصر الحديث شيئاً من اضطهاد حرية الرأى باسم السياسة والدّين قبل صدور الدستور»<sup>(١٧)</sup>.

وخلص طه حسين فى نهاية مقالته إلى أن «هذا النص قد فرق بين المسلمين المصريين وأنشأ فى مصر قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تؤيد الرجعية وتجرح مصر جراحاً عنيفاً إلى الوراء، وأنشأ فى مصر خاصة فى الشرق الإسلامى عامة هذه المسألة التى لم تكن معروفة فى الشرق الإسلامى من قبل أثناء العصر الحديث وهى مسألة الخصومة الدينية السياسية بين العلم والدّين»<sup>(١٨)</sup>.

ولعل هذا الفهم لذلك النص فى الدستور لفريق الشيوخ كان وراء التقرير الذى رفعه محمود أبو العينون مفتش الجامع الأزهر والمعاهد الدينية إلى أصحاب الدولة رئيس الوزراء ورئيس مجلس الشيوخ ورئيس مجلس النواب خاص بإلغاء البغاء الرسمى يقول «أن دستور البلاد المصرية اعتبر الإسلام دين الدولة الرسمى ولم يكن وضع ذلك فى الدستور عبثاً بل شأنه وقيمه واعتباره فى حياة الدولة وتقاليدها العامة التى لها بالدّين صلة وارتباط وأن مشروعية الدعاية وتنظيمها لا يتفق ودين الدولة الرسمى، ذلك أن الإسلام يحرم الزنا وتشريعه وتنظيمه ويأمر بجلد الزانى والزانية ورجمهما، ولقد كان ذلك من الإسلام رافة ورحمة بالمجتمع الإنسانى وحرصاً على حفظ النفس والعقل والمال وهى أهم أغراض التشريع الإسلامى»<sup>(١٩)</sup>.

وحينما نشرت «السياسة» فى ٦ سبتمبر ١٩٢٥ «أن الدستور يكفل للناس حرية الاعتقاد ويبيح لهم بذلك أن يرتدوا عن الإسلام من غير أن يكونوا عليهم فى رتتهم حرج، خرج الشيخ بخيت واعتبر أن «السياسة» وما ذكرته هو الحاد وخروج عن الدّين



فردت عليه «السياسة» أن هذا القول ظاهر يا مولانا فنص المادة الثانية عشر من الدستور الذى اشتركت أنت فى وضعه يقول «حرية الاعتقاد مطلقة» ومعنى الإطلاق يا مولانا عدم التحديد بشئ وعدم التقييد بإطلاق حرية الاعتقاد معناه أن الدستور لا يقيد الاعتقاد بشئ ولا يتعرض لمن يخطط لاعتقاده سبيلا سواء رضيت فضيلتكم عن خط هذا الاعتقاد أو لم تعرض خرج صاحبه عن الإسلام إلى النصرانية أو اليهودية أو دخل إليه واحد منهما أو خرج من أديان الله جميعا إلى نظريات الفلاسفة المجردة أو إلى عمايات الشيطان الملبسة، ذلك بأن مصر فيها دستور فيه مادة ثانية عشر- تقول بأطلاق حرية الاعتقاد ونتيح للناس كما قلنا كما يريدون من أرتد من الإسلام من غير أن يكون عليهم حرج ولا ينالهم فى دنياهم اليس هذا ظاهر يا مولانا(٢٠).

وعلى هذا كان الدستور المصرى بحق تعبيراً حقيقياً ومثالاً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إن هذا النص الذى عمل فيه أكثر من يد وأكثر من توجه وقد صيغ بطريقة تعبر عن «الازدواج» بالتعايش لأنماط فكرية وسياسية مختلفة ومتباينة، وقد وضع على منهج شديد الخطور، منهج «التوازن» بين جميع القوى فهو يعمل على التوازن بين سلطة الأمة وسلطة الملك، وعلى التوازن بين المفاهيم المدنية الغربية وعلى المفاهيم التقليدية السلفية، فجميع الأطراف تجد فيه ملجأها وملازها وأسلحتها. وحين قررت اللجنة العامة للدستور بالإجماع على المادة ١٣، المتفرعة من المادة ٣، الأصلية «ليس لوطنى مصرى أن يحتج بأحكام دينه للتخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى وجندى»، وأرسل شيخ الأزهر محمود أبو الفضل إلى اللجنة يبلغها أن حضرات العلماء يلاحظون أن اللجنة قررت هذه المادة فى باب حقوق الأفراد وأن «هذا النص على الجملة مساس بالدين وأن دين الحكومة المصرية الإسلام»(٢١).

ورد حسين رشدى رئيس لجنة الدستور «بأن اللجنة بالطبع لم تمس الدين الإسلامى ولا غيره من الأديان وكان العرف من تقرير المادة أن يكون المصريون سواء فى أداء الواجبات تزرعاً بأحكام الدين»(٢٢).

وتدخل الشيخ محمد بختيار نقض النزاع ما بين رغبة شيخ الأزهر والعلماء وبين نص المادة، بأن اقترح أن يرد على فضيلة شيخ الجامع بما يأتي أن «هذه المادة لا تمس الدين الإسلامي بشيء لأن الوطنى فى المادة لا يختص بالمسلم ولا بغيره بل هو عام وكذلك أحكام الدين لا تختص بدين الإسلام والواجبات المفروضة على الوطنى كوطنى أو جندى هى الواجبات العامة فلا تتنافى مع الأحكام الخاصة بعقائد الأديان الخصوصية ومع ذلك فلا إزالة كل لبس زيد لكلمة «الواجبات» فى المادة كلمة العامة» (٣٢). فوافقت اللجنة على هذا الرد على شيخ الأزهر وأن تضاف كلمة العامة على المادة ١٣٠، من باب حقوق الأفراد وعلى الرغم من هذا التعديل إلا أن أعضاء اللجنة كانوا يستشعرون أن هناك تناقضاً قائماً بين المادة وبين أحكام الدين، وقد لجأ حسن حافظ باشا أن تصاغ المادة على صورة لا يفهم منها وجود التناقض «كالحارس الذى يترك الحصن معتذراً بأنه يريد أن يؤدى فريضة الجمعة وسائق القطار الذى يترك القطار ليؤدى صلاة العصر فى ميقاتها، فوافقتى على أن الواجب فى هذه الأحوال مقدم على أداء الفريضة» (٣٤).

وفى عريضة رقم ٣٣٢٠، مقدمة من عبد الجواد حسن نقيب الأشراف بمركز الواسطى فى ٢٣ مارس ١٩٢٧ بالتظلم من أشغال العونة وخفر النيل لانهم من سلالة النبى عليه الصلاة والسلام ويطالبون بمعافاتهم منها، وقد قررت اللجنة بداخل مجلس الشيوخ حفظ العريضة وفى حيثات حفظ العريضة قال الشيخ حسن عبد القادر مقرر اللجنة، إن اللجنة رأت أنه ليس هناك ما يدعو إلى التمييز بين الأشراف والفلاحين لأن خفارة النيل من التكليف العامة التى يجب على جميع الأفراد القيام بها على السواء ولا تسقط عن أحد حتى لو كان من الأشراف ولا أطلب من بين حضراتكم من يعارض ذلك ولقد بنى أولئك عريضتهم على أنهم «حيث - أنه من الواجب المقدس إلا يهان الأشراف أولاد المصطفى عليه السلام فى مثل أشغال العونة وخفر جسور النيل وهذه ليس إهانة لهم وحدهم بل أهانة لجدهم عليه السلام وهذا ما يتظلمون به حيث أنهم من طبقة الأشراف وهذا قول غير مقبول لأن خفارة النيل لا تحط من قدرهم لا من قدر جدهم عليه الصلاة والسلام».

وأكد الشيخ محمد عز العرب مع عظيم احترامي وتقديرى لكل من ينتسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقول أننا هنا نؤيد الدستور وهو صريح فى المادة الثالثة بأن المصريين فى التكالييف سواء<sup>(٣٥)</sup>.

وأفاض محمد صفوت باشا أن «المادة الثامنة من الدستور والتي أشار إليها حضرة الشيخ محمد عز العرب لك صريحة فى عدم جواز إعفاء أى طائفة من المصريين من القيام بالواجبات والتكالييف العامة لأنها تقضى أن المصريين يتساوون فى ذلك فلا تمييز فيهم بسبب الأصل أو اللغة أو الدين ويكاد يكون النص على عدم التمييز بسبب الأصل فى طلب اعفائه من التكالييف العامة»<sup>(٣٦)</sup>.

وعند مناقشة المادة الثالثة فى الدستور، المصريون لدى القانون سواء هم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسة وفيما عليهم من الواجب والتكالييف العامة لا تمييز بينهم فى ذلك لسبب الأصل أو اللغة أو الدين وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلا فى أحوال استثنائية يعينها القانون، اقترح توفيق دوس بك بأن يوضع للأقليات نظام يضمن تمثيلها فى مجلس النواب بنسبة تتفق مع عدد هذه الأقليات ولذلك سببان سبب سياسى وسبب قانونى «أما الأول الذى ذكره دولة الرئيس من أننا لا نريد أن نفتح بابا لأجنبى يدعى حق التدخل فى مصر باسم حماية الأقليات نريد أن تتمتع الأقليات بجميع الحقوق التى لغيرهم بما فيها حق التمثيل، ولا يعترض على هذا بأن للأقليات مفتوح أمامهم الباب للتمثيل كغيرهم ، فهم ناخبون ويحق لهم أن ينتخبوا كذلك، لا يعترض بأن فى وضع هذا النظام تفرقة بين المصريين بل إنى أرى أن إهمال هذا النظام يكون مثار للتفرقة أخشى إذا ظهرت نتيجة الانتخاب ولم يظهر فيها منتخبون من الأقليات، فيظن الجمهور - وفى هذه الحالة - الخطأ أو الصواب - أن حقها مهضوم.. فقد يشعرون أن حقاً قد ضاع - خصوصاً أن القانون الحالى للجمعية التشريعية نص صراحة على حفظ مراكز معدودة للأقليات، وليس فى تمثيل الأقليات بدعة مطلقاً فمن القوانين والدساتير يوضع لتمثيل الأقليات كدستور بلجيكا وأسبانيا ولو

أن أساس الأقليات هناك غير أساسها هنا<sup>(٣٧)</sup>، وفي سجال طويل بين توفيق دوس وبين عبد الحميد بدوى حول تمثيل الأقليات، كان بدوى ضد تمثيل الأقليات يرى «أن انتخاب النائب بوصف خاص وعن طائفة بعينها لا يمكن أن يتفق ذلك مع المعنى النيابى.. أن الفارق الدينى أخذ يضعف، ولن يطول الزمن حتى ينمحي فى علاقاتنا الاجتماعية وتعفى تماماً جميع آثاره، فمحاولة إبقاء هذا الفارق محاولة لاستدامة الماضى وإنكار الامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن .. هذه المسألة أخشى كثيراً فى عصر قلت فيه مظاهر التفرقة الدينية وأصبح العامل الذى يربط الناس فى حياتهم الاجتماعية هو عامل المصلحة المشتركة بغير نظر للمذهب أو دين وإنى لأتمنى أن أرى اليوم الذى يجمع كل أسباب مرافقتنا حتى فى الزواج والطلاق وما إلى ذلك من أحوالنا الشخصية تحت نظام واحد بحيث نعيش حياة مدنية محكمة منظمة<sup>(٣٨)</sup> .

وعقب توفيق دوس على عبد الحميد بدوى طارحاً دفعه «وقبل الخوض فى الرد على هذه الدفوع قدروا مصلحة البلاد وحدها دون غيرها على أننى أرى أن هذه الدفوع وجيهة للأسباب الآتية : حقيقة لا يوجد دستور واحد ينص على تمثيل الأقليات الدينية، وكثير من الدساتير نص على تمثيل الأقليات السياسية، يجب ألا تنسى أننا فى الشرق لاغير كما يجب التفرقة بين السياسة والدين، لكن مادامنا فى جميع أحوالنا الشخصية نرتكن على القواعد والأسس الدينية فيبقى مظهر حياتنا السياسية مصبوغاً بدرجة ما بطابع الدين<sup>(٣٩)</sup> .

ولقد انحاز لتوفيق دوس فى اللجنة كل من يوسف قطاوى ممثل اليهود، وعلى المنزلاوى، والأبنا يؤانس، وآخرين وبينما عارض تمثيل الأقليات قليلى فهمى باشا، مؤيداً عبد الحميد بدوى، وعلى ماهر معللاً ذلك «بأن فكرة تمثيل الأقليات هادمة لوجدة القومية وموجبة للتفريق بين العنصرين وهذا ما لا نود وقوعه<sup>(٤٠)</sup> .

والحقيقة أنه على الرغم من أن عشرة من ثلاثين هم أعضاء لجنة الدستور وافقوا على تمثيل الأقليات، ما يعنى أن ثلث اللجنة قد رأت ذلك فقد كانت الخشية أن تجيء الانتخابات وتسفر عن عدم تمثيل الأقليات، وبخاصة «الأقلية القبطية»، ورأت هذه

الأقلية أن تطلق هذه المادة على نتيجة الانتخابات الأولى لتعديل الدستور في سبيل التمثيل، وينتقد عزمى هذا التصور فإن الظن بأن الانتخابات الأولى وحدها التي ستكون محك الضمير القومي المصري، وتعلق وحدها أمر تعديل الدستور في سبيل التمثيل، أما نحن فقد نكون مطمئنين على نتيجة الانتخابات الأولى ولكن ما نخشاه ما تجيء به الانتخابات المقبلة قد نكون مغالين في تخوفنا بل إنا نتمنى أن نكون مخطئين، كان أحب شيء إلينا أن نرى مصر قد بلغ من رقيها، أن راحت من أدمغة أبنائها مسائل التفريق بينهم تفريقاً يقوم على اختلاف في العقائد والمذاهب<sup>(٣١)</sup>، وعلى الرغم من أن هذه المعركة قد انتصرت للمفاهيم الليبرالية والعلمانية، في أن النائب في البرلمان ممثلاً للأمة جميعها وليس لطائفة أو جماعة بل ممثلاً ومراقباً على السلطة التنفيذية وأن تمثيل الأقليات السياسية معمول به في البرلمانات الحديثة وليس الأقليات العرقية أو الدينية، إلا أن الواقع المصري القائم كان يستلزم الأخذ بتمثيل الأقليات على الرغم من أنه يعارض في إطار الشكل المفهوم الليبرالي النيابي ولكن في مضمونه يضع مبدأ المساواة بين المواطنين الذين يختلفون في أديانهم وأحوالهم الشخصية وأوقاف الطوائف المختلفة وفي ظل أغلبية مازال وعيها الديني دون السياسي مما يغلب على سلوكها وفي ظل تمييز للأغلبية المسلمة خاصة في بعض مواد الدستور (كدين الدولة الإسلام) ومادة أخرى أن يكون الوصى على العرش مسلماً وهكذا، وكان يمكن تعديل هذه المادة التي تنص على تمثيل الأقليات إلى حين يتمثل الشعب المصري المفاهيم الليبرالية والعلمانية القائمة على المواطنة، حق لجميع أبناء المصريين دون تفرقة في المذهب والعقيدة حينئذ كان وجود نص يفرض تمثيل الأقليات لا جدوى منه. أما والفرص ليست متكافئة بين نائبين لو توافرت لهم جميع الفرص بالتساوي دون الجامعة الدينية فلاشك أن الأخيرة ستحسم من هو ينتمي للأغلبية إذ ما فرضنا ذلك جدلاً، وعلى هذا بدا كلا من وجهتي النظر من حيث الشكل والمضمون متضادان ومختلفان، فبعد الحميد بدوى يدافع عن نظام نيابي دستوري نقي لا اختلال في النظرية الديمقراطية الحديثة ومن حيث المضمون ينحى كتلة من

المواطنين عن ممارسة حقوقها المدنية في أن يكون هناك ممثلها، وبينما نجد توفيق دوس من الناحية الشكلية يبذل وكأنه يكرس النظام القديم الذي يقوم على مفاهيم (دينية) أو كفاح بين دينين على حد تعبير عبد العزيز فهمي ولكن في المضمون تكريس حق التمثيل للأقليات التي ستضار في الانتخاب العام.

ومن المظاهر الدينية التي علقت بالدولة ولم تجعل منها مؤسسة اجتماعية خالصة مدنية الطابع فقد سكت مشروع دستور ١٩٢٣ سكوتا تاما عن الحقوق التي يباشرها الملك بصفته الشخصية من الوجهة الدينية فالملك فيما يتصل بالمعاهد الدينية الإسلامية اختصاصات خاصة يباشرها بشخصه، نص على ذلك التشريع العادي للبلاد (القانون ١٠ لسنة ١٩١١) الخاص بالجامعة الأزهرية والجامع الأزهر، وكذلك القوانين التالية المعدلة والمكملة له فالملك حق التعيين في الوظائف الكبرى وحق منح الألقاب وميزات الشرف للعلماء وكبار رجال الدين وحتى في غير ما يتعلق بالدين الرسمي للبلاد من الأديان فإن للملك اليوم بعض الاختصاصات زادت أهميتها نتيجة زوال السيادة العثمانية وقد اعتبرت كل هذه الاختصاصات دائما حقوق شخصية للملك. وهذا السكوت في مشروع الدستور لابعاد الطابع الثيوقراطي على الدولة في شكل صياغة الدستور فحسب ولهذا تنص الأعمال التحضيرية للدستور على (أن الصيغة الدينية لهذه الحقوق هي بذاتها السبب الذي يبرر استبعادها من النظام العام الذي وضعه الدستور لمباشرة سلطة الملك وجاءت المادة ١٥٣ من الدستور تنص «ينظم القانون الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته للمبادئ المقررة بهذا الدستور بالمعاهد الدينية ويتعين الرؤساء الدينيين والأوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف وعلى العموم المسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد وإذا لم توضع أحكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقا للقواعد والعادات المعمول بها» (٣٧).

وقد نشرت جريدة «السياسة» وجهة نظر أحد علماء الأزهر بشأن هذه المادة فكتب «أمة تريد أن يبقى الأزهر وتبقى المعاهد الدينية مستقلة بعيدة عن مراقبة البرلمان وتشريعه لأنها وقفت نفسها على الدين بينما ينظر البرلمان أمور الدنيا» (٣٨).

وربت السياسة في عدد تالي أن البرلمان لم يمس شيء غير مراقبة الأموال فلن يمس تعاليم الشريعة، كما أن البرلمان بحكم روحه الديمقراطية قد يكل أمر علماء الدين إلى أنفسهم ليتولوا هم انتخاب شيخ الجامع الأزهر وهم في ذلك أحرار لا يقيدهم في اختياره سوى حرصهم على أن يمثل الإسلام في مصر أحق العلماء بالتقديم لهذا المنصب الجليل الشأن<sup>(٣٤)</sup>.

ومن المحاولات لتحجيم هيمنة القصر واستخدامه للأزهر والمعاهد الدينية، الاقتراح الذي قدمه النائب أحمد عبد الغفار في مجلس النواب جلسة ١١ أغسطس ١٩٢٦ «أن يسن قانون بواسطة الحكومة يقدم في الدور البرلماني الآتي بجعل مشيخة الأزهر وهيئة كبار العلماء والإفتاء وظائف انتخابية، يقوم بالانتخاب لها علماء الأزهر المدرسون وأن يتضمن القانون نص يحرم فيه الجمع بينهما مرتين ولا يستثنى من هذه القاعدة أحد، كذلك طرح النائب المحترم في محاولة للحد من السلطات الواسعة التي أعطيت للملك في تلك المادة ١٥٣ من الدستور «إن تشرف وزارة الأوقاف إشرافاً فعلياً على الأوقاف التي يتولاها شيخ الأزهر والمفتى وفي تنفيذ دعوى هذه الاقتراحات قال النائب عبد الغفار: «أننا نتألم جميعاً يا حضرات النواب مما أصاب الأزهر من المصائب ومما دفع إليه الأزهر بواسطة كبار علمائه ومن تأثر بعض رجاله بتلك المرتبات التي تكاد تكون أشبه شيء بالرشوة لهم لا نريد أن يكون الأزهر تحت إرادة أي إنسان كائن ما كان أنكم جميعاً متألمون من الماضى القريب والبعيد، فقد كان الأزهر سائراً في وجهة خاصة بتأثير هذه المنح المالية الكبرى إلى وجهة غير وجهته وأصبح يسير من طريق إلى طريق وقد رزينا من كان من العلماء ذا رأى خاص أو كان مستقلاً في آرائه شئت إلى الجهات النائية لا لذنوب ولا لجرم ارتكبه انها كما قلت لاستقلاله في رأيه واحترامه لنفسه، لا نريد أن يتدخل الأزهر في السياسة فيفسدها ولا يتدخل السياسة في الأزهر فتفسده<sup>(٣٥)</sup>.

ويتعبير سلامة موسى، عن هذا الوضع المزيج «فإننا نجد أنفسنا مترددين بين الشرق والغرب لنا حكومة منظمة على الأساليب الأوروبية ولكن في وسط الحكومة

أجساما شرقية مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية<sup>(٣٦)</sup> ولعل السجال الذي دار بين صحيفتى البلاغ والمصرى بشأن تنويع الملك فاروق إذا ما كان فى حفلة دينية أم أمام البرلمان ليتلقى تاجه من الأمة مصدر السلطات، يدل على أن النظام الدستورى - وبعد أكثر من أربعة عشر عاما - لم تستقر بديهياته ومفاهيمه الأساسية، ومن جانب آخر، لم تتوان السلطة الأتوقراطية إلا أن تستخدم الدين فى محاولة للانقضاض على سلطة الأمة، ولقد دعت «المصرى» إلى اكتتاب الأمة لإهداء التاج للملك، وأن يقام حفل فى يوم عيد ميلاده الموافق ١١ فبراير ويتولى مراسيم الاحتفال رئيس الحكومة ورئيس مجلس النواب بوصفهم ممثلى الأمة «وهكذا تكون الأمة ممثلة برؤسائها هى التى تلبس الملك تاجه، وهكذا لا يلبس الملك التاج «كحق إلهى، كما كان ملوك فرنسا وغيرها يحسبونه، بل ينسلمه من سلطة الأمة ممثلة برئيس الوزراء الدستورى ويرئيسى مجلس البرلمان»<sup>(٣٧)</sup>. وكتب «العقاد» فى «البلاغ» فى الرد على «المصرى» «نود أن نعرف أين هى المناقضة بين الدستور وإقامة الحفلة الدينية؟ إن المادة ١٤٩، من الدستور تنص على أن الإسلام دين الدولة، وأن اللغة العربية لغتها الرسمية، فأى احتفال أولى بأن تظهر فيه هذه الحقيقة من الأحتفال بولاية الملك وهو عنوان الدولة وتاجها الأعلى. فالدستور على خلاف ما يزعمون يوائم هذه الحفلة ولا يناقضها ويميل إليها ولا يميل إلى اجتنابها، فلماذا كل هذا الهياج وكل هذا الاضطراب؟ هذا لو كان الوزراء - يقصد الوفد - ممن يقولون بفصل الدين عن الدولة وإخلاء الدستور من كل صبغة دينية، ولكن الوزراء لا يقولون بذلك ألا تعلم فى هذا الصدد غير المذهب الذى يدين به سائر المصريين<sup>(٣٨)</sup>.

ونزل عبد القادر حمزة المعركة ذلك بأن دفع بحجه دستورية تبدو أكثر قوة من حجج العقاد فهو يرى أن فى نظام الدولة المصرية ليس هناك ما يدل على أن الملك يتلقى السلطة المخولة له «من البرلمان أو من أى هيئة دينية كانت أو غير دينية بل هو يتلقاها بحكم الوراثة أولا بحكم الدستور نفسه. ثانيا من غير أن يكون للبرلمان أو لأى هيئة أخرى شأن فى هذا أو ذاك، فالمادة ٣٢ من الدستور - عرش المملكة المصرية



ورائى فى أسرة محمد على وأن تكون وراثه العرش وفق النظام المقرر بالأمر الكريم الصادر فى ١٥ شعبان ١٣٤٠ هـ (١٣ أبريل ١٩٢٢) وهذا الأمر الكريم ينص على أن ذلك الذى يجلس على العرش فى آخر شهر يوليو القادم هو جلالة الملك فاروق.

فإذن جلالته يتلقى العرش والسلطة من حكم الوراثة وحكم الدستور، لا من البرلمان ولا من الحفلة التى يحلف فيها اليمين أمام البرلمان، لأن أية حفلة أخرى يمكن أن تكون دينية أو غير دينية<sup>(٣٩)</sup>.

وفى مجلس النواب بجلسة ٢١ يوليو ١٩٣٧ ناقش النحاس الاستجواب المقدم من كلا من مدنى حزين، والأستاذ عبد الرازق وهبة القاضى حول الحفلة الدينية، أعلن النحاس رئيس الوزراء ورئيس حزب الوفد أن المادة الخمسون من الدستور تنص على «قبل أن يباشر الملك سلطته الدستورية يحلف اليمين أمام هيئة المجلسين مجتمعين وأحلف الله العظيم أن احترم الدستور وقوانين الأمة المصرية وأحافظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه، وهذا القسم أمام ممثلى الأمة فى البرلمان هذا الإجراء الدستورى الوحيد الذى يشترط فى مباشرة جلالة الملك لسلطته الدستورية، فلا يجوز أن تشترط لهذا الغرض مراسيم أخرى دينية أو غير دينية، وما كان النص فى الدستور على أن دين الدولة هو الإسلام ليبيح تجاوز حدود الدستور باتخاذ إجراءات أخرى لم ينص تنص عليها»<sup>(٤٠)</sup>.

ورفض النحاس المزايده بالدين الإسلامى وأعلن أنه أكثر الناس حرصاً على الدين، ولكن فى نفس الوقت لابد من الالتزام بالدستور الذى هو أساس نظام البلاد<sup>(٤١)</sup>.

وعلقت البلاغ على رد النحاس فى مجلس النواب بأنه أضاع فرصة سانحة وعربوناً طيباً برفضه الحفل الدينى «لتقديم صاحب الجلالة الملك المصرى لخلافة المسلمين. وهل لا يرى صاحب المقام الرفيع رئيس الحكومة أن هذه الخلافة التى يدعو إليها الدين الإسلامى وأن على وجودها تدور كثير من أحكام الإسلام؟ وهل لا يرى صاحب المقام الرفيع أن هذا الوقت خير فرصة سانحة لتتال بها مصر مركز

الخلافة الإسلامية والزعامة على الأمم الشرقية؟ مع علمه بأن الخلافة الإسلامية لها من شأن مالا يصح إغفاله من مسلم حريص على الإسلام والعمل على نصرته،<sup>(٤٢)</sup>.

وتأتى آخر الصيحات التي نادى بوجوب فصل الدين عن الدولة فى فصل رائع من كتاب «من هنا - نبداً» ١٩٥٠ لخالد محمد خالد وتحت عنوان «قومية الحكم» فند خالد محمد خالد دعاوى المطالبين بأن يصبح الدين دولة، ويؤمنون بقيام دولة دينية ويرى خالد محمد خالد كيف يمكن أن يلعب الدين هذا الدور وهو عبارة عن حقائق لا تتغير؟ بينما فى الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والترقى المستمر والتبدل الدائم وفى مجال من مجالات التفريق بين الحكومة المدنية والحكومة الدينية يقول خالد محمد خالد أن المعارضة فى الحكومات المدنية واجب وطنى وأمانة قومية ووظيفة سياسية يقدسها الدستور ويقوم بخدمتها القانون، ولزعيمها من الحقوق والاعتبار مثل رئيس الحكومة، بينما هى فى الحكومة الدينية جريمة وكفر - ومهما تظاهرت بمنحها شيئاً من التسامح الشكلى فإنها تضمر إزائها تعصباً فعلياً تستمد من غرائزها ومبادئها، ثم أن الحكومة القومية لا تجمع مساوئ الحكم الأخرى، التى تتميز بها الحكومات الدينية. من جهل ورجعية وجمود - لأنها تتخير وتسير مع الحياة ومع التطور دون أن تشد بحبال من مسد إلى تقاليد قديمة جامدة،<sup>(٤٣)</sup>.

من هذا السياق التاريخى لنصف القرن نجد أن مفهوم الدولة المدنية لم يكن فى لحظة من اللحظات ثابتاً مستقراً، بل كان دوماً فى خطوط متعرجة من الصعود والهبوط، وما كان يحكم هذا المفهوم السياسى والتطور الاجتماعى والاقتصادى السياسى، فعل الرغم من وجود الاحتلال الإنجليزى، ولكن هياً الاحتلال ووجوده - وفى ظل من ضعف الرأسمالية المصرية - فرض شكلاً مدنياً للحكم تبلورت من خلاله مفاهيم «القومية المصرية» واللى كانت الركيزة لثورة ١٩١٩ واللى حصلت بعدها الرأسمالية المصرية على نصيب وافر من الثروة والسلطة، ولكن إمساكها بزمام الحكم وإقرارها لدستور ١٩٢٣، لم تستطع فى ظل الشروط السياسية والاقتصادية الدولية أن تواصل إنجاز مشروعها القومى، وتعرضت منذ أوائل ١٩٢٧ وحتى ١٩٥٢

لتعثرات سياسية، وخاصة تجربتها الليبرالية من الانقلابات الدستورية المتكررة، وتعثرات اقتصادية توافقت مع الأزمة الاقتصادية العالمية، حتى انتهت بسقوط بنك مصر وإعلان إفلاسه ومع هذه التعثرات ظهر دور الحركات الدينية المتمثلة في الإخوان المسلمين، وشباب محمد وجمعية، الشبان المسلمين، ومصر الفتاة، معرقة التجربة الليبرالية، وبالتالي تتراجع مفاهيمها، وليس عبثاً أن تظهر في تلك الفترة وبالتحديد منذ أوائل ١٩٣٦، ١٩٣٧ الدعاوى لإقامة الحفلة الدينية لتتويج الملك فاروق، والدعاوى في فصل الطلاب والطالبات داخل الجامعة، وكذلك الدعوة لتدريس الدين داخل جامعة فؤاد الأول. والتي تعتبر ركيزة التعليم العثماني الحديث في مصر - كل ذلك لم يؤد إلى تكريس المفاهيم العثمانية مثل فصل الدين عن الدولة - في الواقع الفعلي - بل على العكس ما تم هو هجوم مضاد من قبل القوى التقليدية السلفية على الإنجازات الدستورية المدنية، وأصبح التهديد بالإلحاد والخروج عن الإسلام أو عدم نصرته الدين من الأشكال الابتزازية والإرهاب الفكرى - والذي اعتمد - كأسلوب في إدارة الصراع بين قوى المجددين والتقليديين، بين قوى الأثوارراطية وقوى الديمقراطية في المجتمع المصري.



## المراجع

- (١) محمد فريد وجدي - سؤال - الدستور ١٨ يناير ١٩٠٨.
- (٢) مصر - الوزارة الجديدة - ١٧ نوفمبر ١٩٠٨.
- (٣) أحمد لطفى السيد - «الجريدة» الوزارة الجديدة - ١٢ نوفمبر ١٩٠٨.
- (٤) أعمال محاضر الجمعية العمومية لأقباط القطر المصرى ص ٢٧، ٢٨.
- (٥) الجريدة : ٢١ ديسمبر ١٩٠٨.
- (٦) مصر : ٢٢ ديسمبر ١٩٠٨.
- (٧) توفيق حنين : نظرة فى اختصاصات الاكليروس القبطى وتحديد السلطة بيننا وبينهم، لا شيء لرجال الدين غير إقامة الشعائر : مصر ٢١ ديسمبر ١٩٠٨.
- (٨) توفيق حنين : مصر - ٢٤ ديسمبر ١٩٠٨.
- (٩) مصر : حالة الاكليروس القبطى وعلاقته بالشعب ٢٤ ديسمبر ١٩٠٨.
- (١٠) مجلس الشيوخ : الدستور تطبيقات على مواده بالأعمال التحضيرية - مطبعة مصر ١٩٤٠ - ص ٥.
- (١١) أحمد شفيق : حوليات مصر السياسية - الجزء الثالث - مطبعة شفيق ١٩٢٨ ص ٥٦٥.
- (١٢) الاستقلال : ١٩ أغسطس ١٩٢٢ ص ١.
- (١٣) مجلس الشيوخ : الدستور ص ٣٣٨١.
- (١٤) محمود عزمى : العقيدة الدينية فى لجنة الدستور - الاستقلال ٢٢ سبتمبر ١٩٢٢ ص ٢.
- (١٥) محمود عزمى : الدين والدولة - الاستقلال - ٢٣ سبتمبر ١٩٢٢ ص ٢.
- (١٦) طه حسين : من بعيد - المطبعة الرحمانية ١٩٣٥، ص ٢٣٢.
- (١٧) المرجع السابق ص ٢٣٦، ٣٧.
- (١٨) المرجع السابق ص ٢٤٣.
- (١٩) المنار - الجزء الثالث - المجلد السابع والعشرين ١١ يونيو - ص ٢٣٣.
- (٢٠) السياسة مزاعم الشيخ بخيت وعلى فهمى حيث ..... ١٢ سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ١.
- (٢١) مجلس الشيوخ : الدستور تطبيقات على مواده بالأعمال التحضيرية ص ٢٩.
- (٢٢) المرجع السابق ص ٢٩.
- (٢٣) المرجع السابق ص ٣٠.
- (٢٤) المرجع السابق ص ٢٩.

- (٢٥) امجلس الشيوخ : الدستور تطبيقات على مواده بالأعمال التحضيرية ص ٢٩ .
- (٢٦) المرجع السابق ص ٤٥ .
- (٢٧) المرجع السابق ص ١٨ .
- (٢٨) المرجع السابق ص ٢٠ ، ٢١ .
- (٢٩) المرجع السابق ص ٣٧ .
- (٣٠) المرجع السابق ص ٤١ .
- (٣١) الاستقلال ١٦ سبتمبر ١٩٢٢ ص ٢ .
- (٣٢) مجلس الشيوخ : للدستور ص ٣٤٠٥ .
- (٣٣) السياسة : ٦ أبريل ١٩٢٣ .
- (٣٤) السياسية : ١٥ أبريل ١٩٢٣ .
- (٣٥) مجلس النواب جلسة ١١ أغسطس ١٩٢٦ .
- (٣٦) سلامة موسى اليوم والغد ص ٢٣٠ .
- (٣٧) المصرى : ١٩ يونيو ١٩٣٧ - ص ١ - حفلات التتويج واقاويل الصحف الوزارية - عباس محمود العقاد .
- (٣٩) البلاغ : ٢٤ يونيو ١٩٣٧ ص ٧ - الاحتفال الدينى - عبد القادر حمزة .
- (٤٠) مجلس النواب : جلسة ٢٩ يونيو ١٩٣٧ .
- (٤١) البلاغ : ٣٠ يونيو ١٩٣٧ ص ٦ الحفلة الدينية .
- (٤٢) خالد محمد خالد : (من هنا .. نبداً) ص ١٦٦ .

الفصل الخامس

الخلافة





اكتسب قضية الخلافة في الحياة السياسية والفكرية المصرية بعداً هاماً على أثر صعود الاتجاه العلماني في تركيا بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، وقيامه في نهاية الأمر بإلغاء الخلافة في مارس عام ١٩٢٤ ليرمي الكرة في ملعب العرب والمسلمين.

ولم تكن هذه القضية لتكتسب أهمية في تلك اللحظات إلا أن الجماهير الإسلامية في الأقطار الإسلامية المحتلة من قبل الاستعمار الأوروبي كانت تجد في «الخلافة» رؤية للوحدة والنضال ضد الاستعمار، ومن هذه الزاوية، فإن الضرورة الموضوعية للخلافة كانت تكمن في أنها أداة نضالية للشعوب الإسلامية أكثر منها - في الحقيقة - مسألة فقهية أو دينية، ويمكننا أن نتلمس هذه الضرورة في موقف جمال الدين الأفغاني في أواخر القرن التاسع عشر الداعي للجامعة الإسلامية، وكذا عبد الرحمن الكواكبي، وأن أختلف عن الأفغاني في رفضه للأتراك العثمانيين كخلفاء للمسلمين بسبب الاضطهاد العثماني لبلاد الشام، وكانت الخلافة من ناحية أخرى تكتسب أهمية لدى عدد من الملوك والأمراء العرب بصدد دعم سلطتهم، فقد كان الملك فؤاد يسعى إليها لتدعيم سلطته الأتوقراطية في مواجهة النظام الدستوري المصري الذي كان يحد من تلك النزعة، وفي نفس الوقت كان أمير الحجاز الشريف حسين يسعى إليها من أجل مواجهة الحركة السلفية بقيادة السعوديين. وكان الإنجليز يعملون على أن يأتي أي من أدواتهم وصنائعهم على رأس هذه الخلافة حتى يمكن استخدامه في تهدة

المسلمين في الهند وفي باقي المستعمرات الإسلامية، لما هذا المنصب من الجلال عند المسلمين. ورغم من ذلك فقد بدأ في الظهور منذ أوائل القرن العشرين الاتجاه لرفض الجامعة الدينية ونظام الخلافة كأساس للنظام السياسي في المجتمع المصري، وأن يبنى على أسس حديثة علمانية الطابع، كالمواطنة والمنفعة المرتبطة بالمصالح المشتركة داخل الوطن الواحد، ولعل من بواكير هذا الاتجاه قاسم أمين فقد وجه انتقاداً حاداً في كتابه «المرأة الجديدة» والذي صدر ١٩٠٠ لنظام الخلافة الإسلامي، والذي كان بحق أول من وضع أسس الفكر السياسي الحديث لنظام دستوري يتمثل النموذج الليبرالي الغربي، ويحدد قاسم أمين أن «النظم السياسية - في التمدن الإسلامي - فإننا مهما دققنا البحث في التاريخ لا نجد عند أهل تلك العصور ما يستحق أن يسمى نظاماً، فإن شكل حكومتهم كانت عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين، فكان الحاكم وعماله يجرون في إدارتهم على حسب إرادتهم فإن كانوا صالحين رجعوا إلى أصول العدالة بقدر الإمكان وإن كانوا غير ذلك خرجوا من حدود العدالة وعاملوا الناس بالعسف ولم يكن في النظام ما يردهم إلى أصول الشريعة»<sup>(١)</sup>.

وينتقد قاسم القول بأن الشعب مصدر السلطة من حيث مبايعته للخليفة، فنحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بعض دقائق هي سلطة لفظية، أما في الحقيقة، فالخليفة هو وحدة صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب ويعقد الصلح ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدير مصالح الأمة مستبداً برأيه، ولا يرى من الواجب عليه أن يشرك أحد في أمره<sup>(٢)</sup>، ولا يجد قاسم، للعرب العذر في أن التقدم الاجتماعي والسياسي لتمدنهم لم يصل إلى النظام الديمقراطي بل هم بالقياس إلى اليونان والرومان متخلفين في الفكر السياسي، «ومن الغريب أن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية، ولم يتوصلوا إلى الأمة الرومانية من جهة النظم اللازمة لحفظ صالح الأمة، وحريتها فقد كان لتلك الأمم جمعيات نيابية ومجالس سياسية تشترك بها مع الحاكم في إدارة شئونها وأغرب من هذا أن أمراء

المسلمين، وفقهائهم لم يفكروا فى وضع قانون يبين الأعمال التى وجدوا أنها تستحق العقاب بل تركوا حق التعزيز إلى الحاكم يتصرف فيه كيفما يشاء،<sup>(٣)</sup>.

ومن المفكرين الذين وقفوا ضد مبدأ «الوحدة الدينية» الشيخ على يوسف بعد أن كان مدافعاً متشدداً فى الدفاع عن الوحدة الإسلامية، ويعتبر أن الجامعة الإسلامية ضرورة لمواجهة المد الاستعماري والتأكيد على الوقوف خلف الدولة العثمانية، وعلى الرغم من أن منطلق الشيخ على يوسف سياسى أملاه عليه شكل الصراع الداخلى بين سلطات الاحتلال الإنجليزي والخديوي عباس حلمي، وكما هو معروف فإن الشيخ على يوسف الذى كان يرأس حزب «الإصلاح على المبادئ الدستورية» أعلن انحيازه الكامل بل تمثله التام لموقف الخديوي عباس حلمي، حيث كان موقف الأخير هو تأييد الرابطة العثمانية بمصر، وحقوق الدولة العلية فى مواجهة الاحتلال الإنجليزي وبالتحديد الهيمنة الكرومرية على البلاد. ومع إبعاد كرومر عن مصر، وبدء سياسة الوفاق بين المحتل والخديوي عباس حلمي، لم تظهر على سطح سياسة حزب على يوسف الموالى للخديوي مرة أخرى المناورة السياسية الرامية إلى مواجهة الاحتلال الإنجليزي بالدولة العثمانية، وعلى هذا تغير موقف الشيخ على يوسف تماماً ليطن أن «الجامعة الإسلامية قسمان دينية وسياسية، الدينية موجود بوجود العقيدة الإسلامية والسياسية غير موجودة، ولم توجد لعدم وجود الرابطة بين الأمم الإسلامية.. وهى المصلحة»<sup>(٤)</sup>.

وهكذا فصل الشيخ على يوسف ما بين «الجامعة الإسلامية» كحركة سياسية، وما بين الناحية الدينية، وأعترف بأساس ترابط المجتمعات وهو المصلحة المشتركة.

ويرى أحمد لطفى السيد «أن التاريخ وطبائع البشر علمنا أنه لا شىء يجمع بين الناس إلا المنافع، فإذا تناقضت المنافع بين قلوبين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة فى الجنسية، أو وحدة فى الدين وأن أبلغ مثال على ذلك هو انشقاق المسلمين على أنفسهم فى خلافة أمير المؤمنين على بن أبى طالب مما هو مشهور ومأثور»<sup>(٥)</sup>.

ويتهم أحمد لطفى السيد الاحتلال بأنه وراء هذه الدعوة المسماة «بالجامعة

الإسلامية، وذلك بغرض مجو الشخصية المصرية وحتى يبدو للأوربيين - بالتحديد - أن الأمة المصرية بعد لم ترق إلى الأمة المتحضرة المتمدنة القادرة على النهوض في هذا الصدد، ويعزو لطفى السيد أن هذه الدعوة لا تنتشر عادة إلا بالدعوة المرتبة التي تقوم بها الجمعيات السياسية والدينية، فأى جمعية قامت تدعو لمثل هذا الاتحاد في الشرق؟ اللهم إلا أن يكون الأمر قاصراً على كلمات يقولها بعض من جرائد الهند أو مصر في غير أن يكون لها مدلول في الوجود مطلقاً، فإن صح وجود هذه الجامعة فإنما وجودها لفظي صرف لأنى لا أرانى أغلو إذا قلت أن الواقع في الوجود هو الفارقة الإسلامية لا الجامعة الإسلامية،<sup>(٦)</sup>.

ويعد يصل لطفى السيد إلى نتيجة مفادها «أن الجامعة الإسلامية لا أثر لها في مصر ولا نظن أن لها وجوداً في غير مصر»<sup>(٧)</sup>.

أما فكرة الحزب الوطنى فلقد كان التيار الرئيسى والغالب تيار الجامعة الإسلامية والذي يقوده عبد العزيز جاویش «فالجامعة الإسلامية هى دعوة المسلمين جميعاً مهما اختلفت بلادهم وأجناسهم وألوانهم إلى نصرة بعضهم فى حالة الاعتداء عليهم دون سواء»<sup>(٨)</sup>.

والجامعة الإسلامية أيضاً هى عبارة عن ارتباط المسلمين فى مشارق الأرض ومغربها ارتباط أخاء، ومؤازرة واتفاق كلمهم على أن يتعاونوا ويتناصروا وأن يتضامنوا فى دفع الأذى عن بعض على النحو والقيود التى أنت بها التعامل الإسلامية،<sup>(٩)</sup>.

إلا أن هناك اتجاهاً داخل الحزب الوطنى من يميل إلى الآراء التحديثية نسبياً، وليس مغالياً فى التقليدية - كعبد العزيز جاویش - ففى مجلة «الهداية»، التى كانت تصدر عن الحزب أيضاً، ويرأس تحريرها محمد فريد وجدى، فنرى على صفحات الهداية كاتب مثل عبد القادر المغربى يكتب عن (المقارنة التاريخية لنوع الحكومة فى الإسلام، وكيف أن الخلافة، ونزاع المرشحين عليها من البلاد، وما حاق بالمسلمين من جراء ذلك، وكيف أن العصبية كانت فى النهاية تفرق بينهم، ويؤكد أن الإسلام لم

يقرر ترتيباً يتبعه المسلمون في انتخاب رئيس لهم، ولم يضع طريقة أو قاعدة يرجع إليها في اختياره وأن اضطراب الحكومات عند العرب إنما يرجع بالأساس إلى أنهم حديثو عهد ببداءة ومعيشة الاستقلال الفردي، فيصعب عليهم تقليد الأمم التي سبقتهم في حلبة العمران وفي انتحال قوانين الاجتماع وأصول ترتيب الحكومة، وكان يود لو أن العرب اقتبسوا ترتيب الحكومة وتنظيم أمر دستوري محض، وليس لأحد هنا أن يعترض بأن الدين الإسلامي قد انتهى إليه الكمال وهو لم يدع مصنحة من مصالح البشر ولا حاجة إلا هدى إليها وحث عليها، والحقيقة التي يذكرها المغربي، أن الدين الإسلامي أرشدنا إلى تعاليم تتعلق بالآخرة، وتعاليم تتعلق بالدنيا، أما التعاليم الأولى كالعقائد والعبادات، وما داناها فهذه هي التي أنتهى إليها الكمال، أما شأن الدين الإسلامي بالتعاليم الأخرى المتعلقة بالدنيا فليست كذلك فهو أنما نص على أحكام جزئية.. وأمرنا أن نرجع في الشئون الدنيوية لأجل الاستنباط منها إذا لم نجد الحكم الذي نريده من بين جزئيات الأحكام المنصوصة وبهذه الصورة فتح لنا باب الاجتهاد،<sup>(١٠)</sup> وبناء على ذلك وكما يؤكد المغربي فإن «عمل الخلفاء والسلف على هذا الوجه بمنزلة قولهم إننا معشر المسلمين لم نبلغ الكمال في أمور الدنيا بل نقصنا أموراً كثيرة يحق أن نقبسها من غيرنا وأن نتتفع بها ومحصل القول أن الأصول الدستورية التي تؤسس الحكومات النيابية مما غفل عنه المسلمون في عصورهم الأولى بعد أن تنبه عمر بن الخطاب فيما أمر به من الشورى وهذه الأصول ليست من جوهر الدين، فيقال أن عدم تصريح الشارع بها نقص في الدين الذي أتى به بل هي الشئون الدنيوية، والتي لا يمكن أن يستوفيهما الدين بياناً وتفصيلاً، وإنما يتركها ليتنبه بها المسلمون في أدوار حياتهم حالاً محالاً، وليقتبسوا منها ما يحتاجون إليه جيلاً فجيلاً»،<sup>(١١)</sup>.

ولكن عندما وقعت الحرب الإيطالية الطرابلسية عام ١٩١١، استطاع اتجاه عبد العزيز جاويش أن يتغلب داخل الحزب الوطني، وعلى صفحات جريدة «العلم» و«اللواء» طالب قيادات الحزب بالوقوف إلى جانب الدولة العلية في حربها مع إيطاليا،

ولقد كانت المناظرة الطويلة والقاسية بين قادة الحزب الوطنى على فهمى وإسماعيل الشيمى وعبد العزيز جاويز من ناحية، وأحمد لطفى السيد، وحزب الأمة من ناحية أخرى، ما هى إلا مناظرة بين الاتجاه «الوطنى-القومى المصرى» الذى يقوده حزب الأمة وجريدته، والجريدة، وبين اتجاه الجامعة الإسلامية تحت قيادة الدولة العلية.

ويدافع أحمد لطفى السيد فى مقال شهير على صفحات الجريدة بعنوان «سياسة المنافع لا سياسة العواطف» إن أعمالنا السياسية يجب أن تكون قاداتها المنفعة وذلك لأننا فى زمان هو كذلك لأن التمددين الحاضر الذى نستمع منه كل قوة هو كذلك ويرد لطفى السيد «أن الذين يدعون إلى الجهاد الدينى - يقصد كتاب الحزب الوطنى - بما يفيدهم، فما بالهم يجرون بعيداً إلى طرابلس... وطرابلس تحتلها دولة مسيحية، كما أن مصر تحتلها دولة مسيحية. فلماذا يختارون أن تكون طرابلس هى مسرح الحرب الدينية، ومصر أقرب ما تكون» (١٧).

وهذا الاتجاه لتأييد الجامعة الإسلامية لم يضعف إلا على أثر الحرب العالمية الأولى، ودخول تركيا الحرب ضد إنجلترا، ففرضت الأخيرة الحماية على مصر وقطعت صلاتها بتركيا، وقيام ثورة ١٩١٩ ذات الطابع القومى وفى تطور تاريخى معاصر فصل الاتراك منصب الخليفة عن الدولة التركية سنة ١٩٢٢.

وكتب طه حسين عن (السلطة الشاملة فى الإسلام والتى لم تعد تتوافق مع العصر الحديث ومقتضياته فإن المسلمين على اختلاف آرائهم وتباين مذاهبهم وأحزابهم فى الخلافة قد أجمعوا فى جميع العصور والأمكنة على أن الخلافة منصب دينى وسياسى معا كذلك فهم المسلمون الخلافة ولا يزالون يفهمونها فهى سلطة دينية لأنها مستمدة من القرآن، سياسية لأنها مديرة لحياة الناس، وقد تغيرت العصور وأختلفت الأزمان ولم يستطع المسلمون أن يفرقوا بين الدين والسياسة وأن يعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله (إن الإسلام لا يرى أن لقيصر شيئاً وهو يرى أن الله وحده هو المسيطر على ما فى الأرض وهو المسيطر على ما فى السماء، ويحدد طه حسين «أن المسلمين لم يتمكنوا من أن يأخذوا بالمبدأ العلمانى بالفصل بين السلطة الدنيوية، والسلطة الدينية

كما حدث في أوروبا، وحين فصلت تركيا بين هاتين السلطتين فإنه دعا إلى عدم الالتزام بالخلافة التركية المفروغة من سلطتها السياسية وأصبحت في حكم المنصب الديني مثل «بابا الفاتيكان» مما يستوجب أن يقوم المسلمون جميعا بانتخابه، ولقد كان هذا المطلب لطف حسين سابقاً على قرار الإلغاء لمنصب الخلافة الذي صدر في عام ١٩٢٤. ولقد رصد طه حسين في هذا المقال نقطة بالغة الأهمية في النزعة العملية البراجماتية للشعوب الإسلامية في اللحظة التاريخية الراهنة من تطورها، وكيف «أن الأمة الإسلامية تؤمن كلها بنظرية الخلافة وسلطانها، وأن كل شيء سياسى، ودينى يجب أن يرجع إلى الخلافة، وفي نفس اللحظة أخذهم بالحياة الحديثة الذى أدى إلى تطوّرهم العملى تطوّراً خالف حياتهم العقلية مدنيين فى العمل ودينين فى التصور والنظرة. وفى حالة فصل السلطة الزمنية عن الخليفة العثمانى وإبقاء سلطته الدينية أو الروحية، وهذا يعنى إبقاء مركز الخلافة فى آل عثمان. واعترض طه حسين فى مصر على ذلك ودعا إلى إجراء انتخاب لهذا المنصب الجديد الذى يشابه منصب البابا بين جميع المسلمين<sup>(١٣)</sup>.

والرسالة التى أصدرها المجلس الكبير الوطنى بأنقرة التى مهدت لقراره الثانى بإلغاء الخلافة نهائياً والتى ارتكن لها المجلس الكبير فى قراره، قامت على خطب رجاله وخاصة الغازى مصطفى كمال موضحين الأساسات التى بنوا عليها دعائم هذا المظهر الجديد، وأيدوا لزومه وأنشبتوا مطابقتة على مزاج القوم وروح العصر، وبيّنوا حقائقه وأفادوا بشرح ما فيه من الفوائد للأمة،<sup>(١٤)</sup> ونشرت حكومة المجلس تلك المجموعة بعنوان «الخلافة وسلطة الأمة»، ومن هذا الملخص نتبين ما استند إليه المجلس فى إلغائه السلطنة من تدبير أمور الأمة السياسية والإدارية.

ويعرض الكتاب فى صفحاته الأولى الغرض من إصداره «حيث أننا نلاقى أفكاراً باطلة وتعبساً لا مبرر له فى شأن مسألة الخلافة فى زماننا كما هو الحال فى كثير من الأحكام الشرعية سواها شرعنا فى تحرير هذه الرسالة، وغرضنا تصحيح الأفكار وتنوير الأذهان بتفهيم حقيقة المسألة الشرعية، وبيان الأحكام المترتبة عليها<sup>(١٥)</sup>.

ويحدد الكتاب في البداية بأن «معانى كلمة الخلافة والإمامة اللغوية أما من حيث المعنى الاصطلاحي، فإن الخلافة كلمة مرادفة للإمامة ولكن الخلافة تستعمل أحيانا بمعنى أخص من الإمامة، وعلى هذا تنحصر كلمة الخلافة بـ «خلافة الخلفاء الراشدين، كما قال عليه الصلاة والسلام «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً»، وقد قال العلامة التفتازانى فى تعريف الإمامة فى «شرح المقاصد، هى رئاسة عامة فى أمور الدين، والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم» (١٦) وأضاف «وأن إمام المسلمين لكونه خلفاً عن الرسول صلى وسلم فى الإمامة والحكومة المذكورتين سمي «ال خليفة»، والصفة التى حازها سميت «الخلافة»... وليس المراد منه وكيله وخلفه فى وضع الشريعة، لأنه لو كان كذلك للزم أن يكون الخليفة رسولاً والاعتقاد به نعوذ بالله كفر» (١٧).

وذكر مؤلف الكتاب شروط الخلافة، ومنها أن يكون الخليفة من قريش أى من أركان القبيلة القرشية، وقريش هم بنو النضير من كنانة الذين متهم النبى صلى الله عليه وسلم، ومنهم بنو هاشم وبنو أمية وبنو العباس، فهؤلاء جميعاً من قريش، وذلك مذهب أهل السنة من حنفية وشافعية ومالكية وحنابلة لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال «الأئمة من قريش»، وقد قرر ذلك «الإمام نجم الدين عمر النسفى المشهور بـ «مفتى الثقليين»، وهو من أكبر علماء التركستان، وأحد أساتذة الفقهاء الحنفية فى الأصول والفروع يقول فى كتابه المسمى «العقائد النسفية» الذى يدرس فى المدارس الإسلامية ولم يزل يدرس فى مدارس الأستانة فى شرط القرشية «ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم» (١٨).

ولذا يقول العلامة التفتازانى فى شرح العقائد النسفية «أن الأمر أصبح معضلاً بعد الخلفاء العباسيين» (١٩).

وخلاصة القول «أن الواجب واللازم هو تأسيس الحكومة، والذى لا يجوز هو عدم وجود الحكومة وترك الأمة فى حانة ارنباك وفوضى واختلال وجمهور أهل السنة، يعترفون صراحة بأن المقصد الأصلى من منصب الإمام هو «سد الثغور وتجهيز



الجيش وإقامة الحدود وقطع النزاع وفصل الخصام وإقامة الشعائر الدينية وأشباهها من الأمور العامة والمشاركة بين المسلمين»<sup>(٢٠)</sup>.

ويؤكد الكتاب في نهايته «أنه لا معنى للبحث في الخلافة في أيامنا إذا أمعنا النظر في مضامين النصوص الصريحة من جهة، ومن جهة ثانية في شروط الخلافة وأنواعها وفي سائر المباحث التي سبق ذكرها»<sup>(٢١)</sup>.

وقد نشرت جريدة «توحيد أفكار» من مراسلها في أنقرة يوم ٢٦ فبراير أن مصطفى كمال باشا دعا الشيخ فوزى وزير الشريعة، وناقش معه «بشأن إلغاء الخلافة ووزارة الأمور الشرعية بغية توحيد الإدارة في النظام الجمهوري، وإلغاء المحاكم الشرعية لأجل توحيد القضاء في المحاكم الدينية على حد ما فعلت فرنسا، وغيرها من الجمهوريات وإلغاء المدارس الخاصة بالمشايخ بغية توحيد التعليم الأهلي وإزالة الأوقاف وجعلها ملكاً حراً للأمة تحت تصرف الحكومة»<sup>(٢٢)</sup>.

وعندما قام المجلس الوطني الكبير بطرد الخليفة عبد المجيد وعزله ونفيه إلى سويسرا وإلغاء الخلافة حين قال مصطفى كمال أمام المجلس أول مارس «ولذلك يجدر بتركيا الجديدة أن تطرح هذا العبء عن عاتقها وتلقيه على أمة إسلامية أخرى ثم يتسنى للأتراك أن يرقوا بأنفسهم من غير أن تناهضهم أوروبا»<sup>(٢٣)</sup>.

وحدث ردود أفعال مختلفة على المستويين الشعبي والرسمي للدول الإسلامية فنجد أن ملك الحجاز الهاشمي حسين بن علي يدعى الخلافة، ويأخذ البيعة لنفسه في فلسطين وشرق الأردن، ثم رشحت الشائعات سلطان مراكش لها ووجد من يدعى أحقية ملك الأفغان فيها ولم تمض أيام معدودة حتى ظهرت المطالبة بعقد مؤتمر إسلامي للخلافة في مصر وأن يرشح ملك مصر خليفة للمسلمين، ووجد الملك فؤاد ضالته في ذلك لأنه كان مكبلاً بالنظام الدستوري الجديد، وبدأ طريقاً ملتوياً عبر الأزهر، فاستعان بكبار علمائه، في ١٩ مارس اجتمع عدد من علماء الأزهر وألفوا لجنة تدعو «هيئة كبار العلماء والأمراء» للبحث في أمر الشورى، وفي ٢٥ مارس اجتمعت ما سمي «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» برئاسة شيخ الأزهر أبو

الفضل الجيزاوى، وعضوية محمد مصطفى المراغى رئيس المحكمة العليا الشرعية، وعبد الرحمن قراعة ومحمد الببلاوى وعبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووكيلى الأزهر السابقين محمد حسنين ومحمد شاكر وآخرين عديدين، وبعد بحث طويل قرروا :

١ - كثر التحدث فى أمر الخلافة بعد خروج الأمير عبد المجيد من الآستانة .... لذلك رأينا فى خلافة الأمير عبد المجيد وفيما يجب على المسلمين اتباعه الآن.

٢ - الخلافة وتسمى الإمامة رئاسة عامة فى الدين والدنيا قوامها النظر فى مصالح الأمة وتدبير الأمة، والأمام نائب الشريف صلى الله عليه وسلم فى حياة الدين وتنفيذ أحكامه وفى تدبير شئون الخلق الدينية على مقتضى النظر الشرعى.

٣ - الإمام يصير بالبيعة من أهل العقد والحل أو استخلاف إمام قبله لابد من هذا من نفاذ حكمه فى رعيته خوفاً من قهره وسلطانه، فأن بايع الناس الإمام ولم ينفذ حكمه بعهذه لا يصير إماماً البته، وإذا تغلب شخص على الخليفة واغتصب مكانه انمزل الأول<sup>(٢٤)</sup> وعلى هذا الأساس حددت الهيئة أن خلافة الأمير عبد المجيد خلافة غير شرعية.

وهذه النتيجة التى خلصت لها الهيئة، وراءها افساح الطريق بكل الأدلة الشرعية والفقهية لفرض سياسى محدد هو خلافة الملك فؤاد للمسلمين أن ليس للأمير عبد المجيد بيعة فى أعناق المسلمين لزوال المقصود من الإمامة وأنه ليس من الحكمة ولا مما يلائم شرف المسلمين والإسلام أن ينادوا ببقاء بيعة فى أعناقهم لشخص لا يملك الإقامة فى بلده ولا يملكون هم تمكينه منها<sup>(٢٥)</sup>.

ودعت الهيئة إلى عقد مؤتمر دينى إسلامى يدعى إليه ممثلو جميع الأمم الإسلامية للبت فيما يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية. ويكون بمدينة القاهرة تحت رئاسة شيخ الإسلام بالديار المصرية وذلك للمكانة الممتازة لمصر بين الأمم الإسلامية وأن يكون عقد المؤتمر فى شعبان (١٣٤٧هـ - مارس ١٩٢٥).

وهاجم الشيخ محمد قنديل الرحمانى مشيخة الأزهر على أثر هذا البيان مفنداً وجهات النظر التى انطوت عليه بأن «مشيخة الأزهر ناءت فى حكم الله تعالى فى الخلافة والخليفة عن جادة الإفصاح، إذ أن عمل الكماليين مع الخليفين (وحيد الدين) وعبد الحميد ليس من باب تغلب سلطان قاهر على خليفة إسلامى بانتزاع سلطانه قهر وغلبة، بل هو مروق والحكم الشرعى فى ذلك وجوب محاربة الخوارج على الخلافة ومقاتلة الفئة الباغية».

ثم أرفف الشيخ الرحمانى «اللهم لا حول للإسلام والمسلمين ولا قوة للخلافة الإسلامية وأمير المؤمنين إلا بك وحدك فهىء للإسلام من أمره رشدًا وأمنحه ولها مرشدًا وابعد الأيدي السياسية من التدخل فى شئون دينك الذى أصبح سلعة يبيعها زيد ويشتريها شهاب الدين وفق علماء دينك إلى الدفاع عنه بغيرة وصرامة» (٢٦).

ويفند «على عبد الرازق» قول مؤيدو الخلافة «أن الأمة اجمعت على نصب الإمام فكان ذلك إجماعاً وإلا على وجوبه، ويرى عبد الرازق «لو ثبت عندنا أن الأمة فى كل عصر سككت على بيعة الإمام فكان ذلك إجماعاً سكوتياً بل لو ثبت أن الأمة بجماعتها وتفصيلها قد اشتركت بالفعل فى كل عصر فى بيعة الإمامة، واعترفت بها فكان ذلك إجماعاً صريحاً لو نقل إلينا ذلك لأنكرنا أن يكون إجماعاً حقيقياً ولرفضنا أن نستخلص منه حكماً شرعياً وأن نتخذ حجة فى الدين» (٢٧).

ويتساءل عبد الرازق إذا كانت «تلك البلاد الإسلامية الواسعة - غير مصر - وقد كانت مركز الخلافة بعد سقوط بغداد أيام دولة المماليك حتى أخذ الخلافة الملوك العثمانيون - التى نزعت عنها ربة الخلافة وأنكرت سلطانتها وعاشت ومازلت يعيش كثير منها بعيداً عن ظل الخلفاء وعن الخضوع الوثنى بجلالهم الدينى المزعوم، أرايت أن شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت وشئون الرعية عطلت أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة، وهل جعلتهم رحمة الأرض والسماء لما بان عنهم الخلفاء كلا» (٢٨).

وفى الجزء الثانى من الكتاب يدلل على عبد الرازق على فكرته قائلاً، ولأية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد وهذه ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض تلك للدين وهذه الدنيا، تلك الله، وهذه الناس، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية وباعد ما بين السياسة والدين، (٢٩).

ويضيف عبد الرازق، كان ذلك مفهوماً للمسلمين، حينما كانوا يتآمرون فى السقيفة - عما يولونه أمرهم وحين قال الأنصار للمهاجرين (منا أمير ومنكم أمير) وحين يجيبهم الصديق رضى الله عنه «منا الأمراء ومنكم الوزراء، وحين ينادى أبو سفيان «والله إنى لا أرى لحاجة لا يطفئها إلا الدم يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم وإذ أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبى بكر واستقام الأمر تبين أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوايع الدولة وأنها قامت كما تقوم الحكومات على أساس الثورة والسيف» (٣٠).

ولذلك يؤكد على عبد الرازق على صفحات السياسة (إن الدين لم يقيد المسلمين بنوع من تلك الأنواع إنما يترك لنا أن نختار منها أحدث ما انتجته العقول البشرية وأمتن مادامت عليه تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم، وأن المسلمين وحدهم هم أصحاب رأى فى اختيار نوع الحكم الذى يسيرون عليه وصورة الحكم الذى يعيشون تحت إدارتها لا يكلفهم الله أن يكرههم خليفة ولا أن تكون حكومتهم جمهورية إنما هم الذين يختارون بمحض أرائهم وعلى مقتضى مصلحتهم فإذا اتفقوا على نوع من الحكم راوه حسناً من عند الله حسن» (٣١).

وقد عادت نبرة الخلافة مرة أخرى مرتبطة بنزوع سياسى مع تولى الملك فاروق الحكم، فتذكر نبوية موسى أنه أنشأت جماعة «الرواد المسلمين، برئاسة نجيب الهلالي بك فروعاً لها فى الأقطار الإسلامية وكان فى النية أن يطوف وفد منها بلاد المسلمين بقصد بث الدعاية لخلافة فاروق ولكن الظروف حالت دون تنفيذ الرحلة» (٣٢).

وتزامن مع الدعوة لخلافة فاروق ظهور كتاب محمد سيد الكيلاني (الشريف الرضي) وقد ضمنه فصلاً عن الخلافة أعاد إلى الأذهان مساوى هذا النظام والتباسه بالدين والدين منه براء كما يحلو للبعض أن يستخدمه استخداماً سياسياً، فأن الخلفاء الراشدين أنفسهم لم يبتعدوا عن ذلك، فما جاهد أبو بكر حباً في الإسلام وحده وما حارب على في سبيل الإسلام وحده وما ضحى عمر في الذود عن الإسلام وحده، وما كافح عثمان هياماً بالإسلام وحده، وإنما كان لكل واحد من هؤلاء مطامع شخصية تستر خلف هذا الجهاد المصطنع والكفاح المتكلف وهذا الانتصار الزائف وهذا الاخلاص المبني على غير أساس نعم كانت تستر خلف هذا الجهاد وراء هذا الكفاح الأنانية والأثرة وحب الذات والرغبة في السلطان،<sup>(٣٢)</sup> ويصل الكيلاني إلى نتيجة مفادها، «أن الخلافة كانت شؤماً على الشرق والشرقيين وذلك لأن الخلفاء استغلوا الدين في كل شيء يعود عليهم بالخير والمنفعة فباسم الدين استبدوا بالشعوب وباسم الدين أذلوا الشعوب وباسم الدين طبقوا على الشعوب وحرموها كل حرية واستقلال، ولقد أحسن مصطفى كمال رب تركيا الحديثة بقضائه على هذا الأثر البالي والاطال الدارس الذي لا حمل لوجوده في عصر النور والعرفان»<sup>(٣٣)</sup>.

ويؤكد خالد محمد خالد في كتابه «من هنا .. نبدأ» كان الرسول عليه السلام يحس إحساساً واضحاً بمهمته ويعرفها حق المعرفة وهي أنه هادٍ وبشير وليس رئيس حكومة ولا جباراً في الأرض. ويضيف «وصحيح أن الرسول قاوض وعقد المعاهدات وقاد الجيش ومارس كثير من مظاهر السلطة التي مارسها الحكام وأقام بعض خلفائه من بعده حكومات واسعة النفوذ، عظمة السلطان كان العدل لحمتها وسداها ولكن هذا لا يعني أن هناك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبر الدين بعض أركانها وفرائضه بحيث إذا لم يتم قد أنهد منه ركن وسقطت فريضة، بل أن كل حكومة تحقق الغرض من قيامها وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة - يباركها الدين ويعترف بها»<sup>(٣٤)</sup>.

والحق أن القانون الإسلامي كان نظرياً بحثاً، فقد وضع مبادئ عديدة لم تطبق بعد، حقيقة أن بعض الكتاب المسلمين المحدثين يرون في البيعة والاجماع وحض

القرآن على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دليلاً على أن الإسلام يتضمن نوعاً من الديمقراطية والتمثيل الجماهيري الذي يحد من سلطة الحاكم المطلقة، إلا أن البيعة من الناحية التاريخية لم تكن العقد الاجتماعي بمفهومه الحديث كما أن الإجماع لم يعد خلعاً شرعياً على مواقف واقعية وفقاً لما نصت عليه الشريعة من أن الجماعة لا تقرر الخطأ وانزلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مستوى الضمير الفردي أما الشورى فلم تنصب في نظم - بل إنها في محك التجربة العملية كانت تمارس ممارسة خاطئة، ونخلص من هذا كله إلى أن الشريعة لم تنص من حيث ممارستها الفعلية على تعبير المسلم عن نفسه سياسياً بالشكل الذي نصت عليه وظلت السياسة امرأ غريباً بالنسبة للمسلم وما الاعتقاد بأنها مباءة للخطيئة (٢٥).

## المراجع

- (١) قاسم أمين، المرأة الجديدة - مطبعة الشعب - القاهرة ١٩١١ ص ١٧٧.
- (٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.
- (٣) المرجع السابق ص ١٧٧، ١٧٨.
- (٤) المؤيد ١٣ أغسطس ١٩٠٧.
- (٥) أحمد لطفى السيد، صفحات مطوية ص ٩٩، ١٠٠.
- (٦) المرجع السابق ص ١٠١.
- (٧) المرجع السابق ص ١٠١.
- (٨) عبد الملك حمزة (معنى الجامعة الإسلامية) العالم الإسلامى ٩ نوفمبر ١٩١٦.
- (٩) للمرجع السابق ص ١٤.
- (١٠) عبد القادر المغربى - الشريعة الإسلامية والشورى الهداية، الجزء الثالث - السنة الأولى - ١٩١٠ ص ١٦٥.
- (١١) المرجع السابق، ص ١٧٣.
- (١٢) أحمد لطفى السيد (سياسة المنافع لا سياسة العواطف) الجريدة ٢١ أكتوبر ١٩١١.
- (١٣) طه حسين «مسألة الخلافة، السياسة ٥ نوفمبر ١٩٢٢.
- (١٤) عبد الغنى سنن - الخلافة وسلطة الأمة - مقدمة المترجم، مطبعة الهلال ١٩٢٤.
- (١٥) المرجع السابق ص ٧.
- (١٦) المرجع السابق، ص ٨، ٩.
- (١٧) عبد الغنى السنن الخلافة وسلطة الأمة ص ١٠.
- (١٨) المرجع السابق، ص ٢١.
- (١٩) المرجع السابق، ص ٢١.
- (٢٠) المرجع السابق، ص ٣٩، ٤٠.
- (٢١) المرجع السابق، ص ٦٦.
- (٢٢) نقولا حداد : وداعاً أيها الشرق - (الترك يتركون الخلافة للعرب والشرق لأهله ويبتغون الاندماج بالغرب) - مطبعة العلا - للقاهرة ١٩٢٥ - ص ٧٣.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٧٦.

- (٢٤) جملة المؤتمر الإسلامى للخلافة فى مصر أكتوبر ١٩٢٤ - العدد الأول من ٢٠، ص ٢١.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٢٢.
- (٢٦) محمد قنديل رحمانى (الخلافة الإسلامية ومشيخة الأزهر) الأهرام أبريل ١٩٢٤.
- (٢٧) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث فى الخلافة والحكومة الإسلامية الطبعة الأولى - مطبعة مصر ١٩٢٥، ص ٣١.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ٣٨.
- (٢٩) المرجع السابق ص ٦٩.
- (٣٠) المرجع السابق ص ٩٢-٩٣.
- (٣١) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مقال بجريدة السياسة ٢ سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ٨٤.
- (٣٢) نبوية موسى (فاروق خليفة المسلمين) الفتاة - العدد الثالث - السنة الأولى - ٣ نوفمبر ١٩٣٧.
- (٣٣) محمد سيد الكيلانى، الشريف الرضى، ص ٨٧.
- (٣٤) خالد محمد خالد (من هنا نبداً) ص ١٤١، ١٤٢.
- (٣٥) أحمد عبد الرحيم مصطفى تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة - الكاتب السنة العاشرة العدد ١١٧ سنة ١٩٧٠ ص ١٤٤-١٤٥.



الفصل السادس

المرأة مع

الحجاب إلى

السفور



## الحجاب

ليس من الميسور أن نحدد على وجه الدقة الوقت الذي بدأ فيه الاتجاه في مصر إلى تحرير المرأة، على أن شيئاً من الاستقراء يرشدنا إلى أن هذا الميل وجد في أواخر عصر إسماعيل، وفي أثناء عصر توفيق، ولكنه كان ميلاً خفياً غامضاً ليس له من الأثر الظاهر إلا قدر قليل، وهذا الميل في نفس إسماعيل باشا الذي أراد أن يحذو حذو بطرس الأكبر فيصر روسيا، فيصدر أمراً عالياً برفع النقاب، ولو لم يضعف إسماعيل إذ ذاك إمام تذرر العلماء لكان الشأن غير ما كان<sup>(١)</sup>.

وكان لنساء روسيا حجاب بالمعنى المعروف عندنا اليوم؛ فلما تولى الملك الإمبراطور بطرس الأكبر أمر بترك هذه العادة، فرفعت النساء الحجاب وترك الرجال الملابس الشرقية<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أن مشكلة تحرير المرأة كانت تشغل الرأي العام في مصر أيام حكم محمد علي وأن «رفاعة الطهطاوي» قد تصدى لهذا الموضوع لكي يستثير الناس برأيه في هذا الأمر الخطير، فهو إذن قد تحمل مسئولية الدعوة للسفور وتحرير المرأة في المجتمع المصري قبل قاسم أمين بنحو ستين سنة<sup>(٣)</sup>.

ولما تأمل قاسم أمين حالة المجتمع المصرى وجد أن أس فسادهُ هو نظام الأسرة المصرية، فانتهى إلى دعوته لتحرير المرأة وكان شديد الاهتمام بتبرئة الدين من استعباد المرأة ملقياً المسؤولية كلها على تخلف المجتمع وتفسيرات رجال الدين فى المجتمعات المتخلفة<sup>(٤)</sup>.

ويقول قاسم أمين «أن ما أنشره اليوم بدعة، فأقول نعم أتيت ببدعة ولكنها ليست فى الإسلام بل فى العادات وطرق المعاملة التى يحمد طلب الكمال فيها، لماذا يعتقد المسلم أن عاداته لا تتغير ولا تتبدل وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولماذا يجسر على الاعتقاد فى عمله مع أنه هو وعاداته جزء من الكون الواقع تحت حكم التنوير والتبدل فى آن واحد<sup>(٥)</sup>.

وقاسم أمين لا يطالب برفع الحجاب بالمرة بل يدافع عنه ويعتبره أصل من أصول الأدب التى يلزم التمسك بها، ولكن كل ما هنالك يطالب «بأن يكون الحجاب منطقياً على ما جاء فى الشريعة الإسلامية وهو فى تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا لما عرض عليهم من حب المغالاة فى الإحتياط والمبالغة فيما يظنونهُ عملاً بالأحكام حتى تجاوزوا حدود الشريعة وأضروا بمنافع الأمة<sup>(٦)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك كانت معارضة قاسم أمين ضارية حتى أنه أيقن أن مصدر السهام ستأتى له من رجال الدين فشذ أسلحته مبكراً وفى نفس الكتاب «تحرير المرأة، هاجم ما يزعمهُ المسلمون اليوم ديناً ويسميه عامتهم بل أغلب علمائهم بدين الإسلام، وقد اشتمل على أمور كثيرة من عقائد وعادات وآداب موهومة لا علاقة لها بالدين الحقيقى الطاهر إنما هى بدع ومحدثات ألصقت به فهذا الخليط الذى سماه الناس ديناً واعتبروه إسلاماً هو المانع من الرقى<sup>(٧)</sup>.

ثم أصدر قاسم أمين كتاباً آخر فى عام ١٩٠٠ هو «المرأة الجديدة، وأن كان هذا الكتاب امتداداً لأفكار الكتاب الأولى وتأكيداً لها إلا إنه كان ينقصه التردد الذى ساد الكتاب الأول، فكانت أفكاره واضحة ومحددة «فالمرأة الجديدة هى ثمرة من ثمرات التمدن الحديث بدأ ظهورها فى الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التى خلصت العقل

الإنساني من سلطة الأوهام. والظنون والخرافات وسلمته نفسه ورسمت له الطريق التي يجب أن يستهلها، وانتهى به السعى إلى أن أبطل سلطة رجال الكنيسة، والغى امتيازات الإشراف ووضع دستوراً للملوك والحكام واعتق الجنس الأسود من الرق، ثم أكمل عمله بأن نسخ معظم ما كان الرجال يرونه من مزاياهم التي يفضلون بها النساء ولا يسمحون لهن بأن يساوينهم في كل شيء، (٨).

ويقرر قاسم أمين «من ذلك الحين دخلت امرأة العربية في طور جديد وأخذت في تنقيف عقلها، وتهذيب أخلاقها شيئاً فشيئاً فنالت حقوقها واحداً بعد الآخر، واشتركت مع الرجال في شئون الحياة البشرية، وشاركتهم في طلب العلم في المدرسة، وسماع الوعظ في الكنيسة، وحضرت في مننديات الآدب وجالستهم في الجمعيات العلمية، وساحت في البلاد، ولم يمضى على ذلك زمن طويل حتى اختفت من عالم الوجود تلك - الأنثى - تلك الذات البهيمة التي كانت مغمورة في اللهو وظهر مكانها امرأة جديدة هي المرأة شقيقة وشريكة الزوج ومربية الأولاد ومهذبة النوع! غاية ما نسعى إليه هو أن تصل المرأة المصرية إلى هذا المقام الرفيع وأن تخطو هذه الخطوة على سلم الكمال، (٩).

هكذا حدد قاسم أمين بوضوح مأربه ومسعاها في أن تصل المرأة المصرية إلى مقام المرأة الأوروبية، هذه المرأة هي نتاج المجتمع الصناعي الليبرالي والذي عمل على تحرير قواه من رجال ونساء من ربة النظام الإقطاعي، بينما كان المجتمع المصري يدخل ببطء وعن طريق الاستعمار ووفق خطته التي تناسب المصالح الاستعمارية في المقام الأول - عصر التحديث وتقليص العلاقات الإقطاعية وبشكل تدريجي مما انعكس على وضع القضايا الاجتماعية ومنها قضية المرأة ففي هذا المطلب يستشرف قاسم أمين إمكانية التطور الرأسمالي المصري وما يتبعه بالضرورة من تغيرات سياسية واجتماعية وثقافية وحيث أن هذه التغيرات كما يرى قاسم أمين وبخاصة قضية المرأة لم تكن تتناقض مع الشريعة الإسلامية، فإذا كانت الشريعة الإسلامية قررت للمرأة كفاءة ذاتية في تدبير ثروتها والتصرف فيها وحثت على تعليمها

وتهذيبها ولم تحجز عليها الاحتراف بأى صنعة والاشتغال بأى عمل وبالغت فى المساواة بينها وبين الرجل إلى حد أباحت لها أن تكون وصية على الرجل وأن تتولى وظيفة الإفتاء والقضاء أى وظيفة الحكم بين الناس بالعدل وقد ولى عمر بن الخطاب رضى الله عنه على أسواق المدينة نساء مع وجود الرجال من الصحابة، فهل يجدر بنا فى هذا العصر أن نغفل عن مقاصد شرعنا ونهمل الوسائل التى تأهل المرأة إلى استكمال هذه الحقوق النفيسة<sup>(١٠)</sup>.

وربط قاسم أمين بين الحجاب ومشكلة المرأة ورأى أن «لو لم يكن الحجاب عيباً إلا إنه مناف للحرية الإنسانية وإنه ضار بالمرأة، حيث يستحيل أن تتمتع بالحقوق التى خولتها لها الشريعة الغراء والقوانين الوضعية، ولكن الضرر الأعظم فوق جميع ما سبق هو أنه يحول ما بين المرأة واستكمال تربيته»<sup>(١١)</sup>.

وقد لاقت آراء قاسم أمين تأييداً تاماً عند الشيخ محمد عبده، وحدث فى ١٨٩٧ أن اجتمع الإمام وسعد زغلول باشا ولطفى السيد وقاسم أمين فى جنيف، وأخذ الأخير يتلو على الإمام بعض فصول من كتاب «تحرير المرأة»، فكان يوافق على ما فيها، وقيل أن بعض فقرات هذا الكتاب تنم عن أسلوب الشيخ محمد عبده نفسه<sup>(١٢)</sup>.

ومثلما حدث لكتاب قاسم أمين الأول، هاج العلماء ضد كتابه الثانى «تحرير المرأة»، وألفوا لجنة فيما بينهم للرد عليه باعتباره عملاً خارجاً عن الدين «وللدفاع عن الإسلام من الخطر الذى حاق به وما أن تعتمد هذه اللجنة شيخ من أكبر شيوخها هو المرحوم الشيخ محمد حسنين باشا ليضع كتاباً أقل ما فيه وصفاً لدعوة قاسم أمين أنها «تدليس إبليس»، ومن الذين ردوا على قاسم أمين المرحوم محمد طلعت حرب<sup>(١٣)</sup>.

وقد رد طلعت حرب على كتابى قاسم أمين فى كتابين أحدهما «تربية المرأة والحجاب»، والآخر «فصل الخطاب فى المرأة والحجاب»، وقد اطلق معارضته لكل فكرة تتعلق بتعليم المرأة، ولما شرع طلعت حرب فى هذه الحملة وقفت كثير من فئات الشعب جانبه وأيدته، فأستهدفت قاسم أمين بالإهانة تلو الإهانة<sup>(١٤)</sup>.

وأكد طلعت حرب : أن وظيفة المرأة «لقد خلق الله المرأة للرجل للملاذ الدنيوية، وحفظ الثمنون المنزلية، وأنه لم يخلق النساء لمغالبة الرجال، ولا للإدارة والسياسات، ولو شاء لأعطاهن الشجاعة والبسالة والفتوة، والشهامة مع أن الأمر بخلاف ذلك»<sup>(١٥)</sup>.

ويهاجم طلعت حرب قول قاسم أمين في الحجاب، يقول محرر المرأة أن البرقع والنقاب غير معروفين في الإسلام، وهذا قوله ما يدفعه ما جاء في نفس كتاب «تحرير المرأة» من أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرمة من لبس القفازين والنقاب وهل لذلك معنى سوى أن النقاب كان موجوداً ومعروفاً وأنه كان معمولاً به وواجباً وكان النساء يستعملنه حتى في وقت الإحرام فنهاهن النبي صلى الله عليه وسلم وعليه وسلم من ذلك في هذه الحال يدل على استعمال إياه ما تقدم من الاخبار. وقول عمر رضى الله عنه لجارية مفعنة «القي القناع، ولا تتشبهى بالحرائر» وقوله لآخرى «يا لكعاء انتشبهين بالحرائر»، وقوله «القناع للحرائر كيلا يؤذين»<sup>(١٦)</sup>.

ولكن من الغريب أن طلعت حرب باشا اتخذ أيضاً من الدين تكأة يحاج، ويحارب بها قاسماً فيما ذهب إليه من نصرة المرأة، وتشجيعها وهذا التناقض في الظاهر في أن يواتى الدين نصير المرأة كما يواتى خصمها، وهذا يرجع بلا شك إلى أن المبادئ الدينية بوجه عام تحتمل تفسيراً واسع النطاق يتسنى تطبيقها في جميع الأوقات، وفي مختلف الأوضاع، وحيث أنها مبادئ عامة، وفي الإمكان أن يجد فيها الإنسان من الحجج ما يؤيد تحرير المرأة، أو ما يعاكس ذلك ولهذا ينبغي للمرء أن يكون حسن النية فيفسر الدين دون تمييز مقتبس اعلم معانيه وأوسع أهدافه»<sup>(١٧)</sup>.

ولما كانت المرأة عند طلعت حرب - وفي رأى البورجوازية كلها - تقوم بدور بالغ الأهمية في الحياة الاجتماعية ربما جعلها «حجر الزاوية في العائلة»، فإنه كان يشعر بأنه يتعين السماح للمرأة المصرية بالاحتفاظ بمكانتها التقليدية، وهكذا لم يكن تغفل رأس المال الأجنبي في مصر، وفي العالم الإسلامى بوجه عام هو بالمعنى الاقتصادى فحسب بل لقد تعرض في نفس الوقت لتضامن العائلة المصرية عندما أتى إليها بأفكار المساواة بين الجنسين، وخاصة في مجال التعليم وفي هذا الإطار يمكن فهم أفضل ما

يكون الفهم زد الفعل الحاد من جانب طلعت حرب وآخرين على قضائيا خلع الحجاب،(١٨).

وواجه طلعت حرب شأنه في ذلك شأن الشيخ محمد عبده تناقضا لم ينجح في حله مطلقا، فقد كانت رؤية طلعت حرب في الدمج المرضى للجوانب الخاصة للمجتمع الإسلامى، وما بين التكنولوجيا الغربية متمثلاً في ذلك النموذج اليابانى، ففي خطبة له في باريس سنة ١٩٢٥ في ٢٣ سبتمبر قال: «خذوا اليابانيين مثلاً ثروا أنهم اقتسبوا من الغرب أشهى ثروات العلوم، والفنون غير أن عقليتهم بقيت دائماً عقلية يابانية، وثقافتهم ثقافة يابانية مشتركة مع الأمم الغربية في الأصول النامية من رأس مال البشرية العقلى العام،(١٩).

وهذه المنهجية في رؤية المشروع الحضارى المصرى لدى طلعت حرب لم يجعله يتردد رغم معارضته لمذهب قاسم أمين في «أن يعتنق هذا المذهب في غير تحفظ أو تحرز بل في شيء من التطرف فهو الذى قام بإنشاء شركة ترقبه التمثيل التى تضم عدد غير قليل من الفتيات المصريات اللآتى يعملن في التمثيل(٢٠). ونهاية القول في تقييم موقف طلعت حرب الذى بدأ متناقضا، فتلك المعركة التى خاضها في مواجهة تطور المرأة وعملها على أسس سلفية في العقد الأول من هذا القرن ما ليث أن تخلى عن أفكاره في الممارسة العملية عشية ثورة ١٩١٩ تلك الثورة الوطنية التى سمحت للبورجوازية المصرية أن تلعب دوراً رئيسياً في عملية التطور الاجتماعى والسياسى، فإذا كان طلعت حرب شرع عشية الثورة في إنشاء السينما المصرية وأسس المسرح القومى المصرى ونهض بينك مصر وشركاته المتعددة في مواجهة رأس المال الأجنبى وهيمنته وفتح الأبواب الواسعة في ظل الحماية الوطنية لاستثمار أموال المصريين وأتاح فرصا عديدة للعمالة المصرية سواء كانت من الرجال أو النساء، هذا موقف طبيعى وليس متناقضا لرائد مثل طلعت حرب، ففي الفترة الأولى تماثل مع قيم وثقافة مجتمع تحكمه أفكار عصر شبه أقطاعى وكذلك مواجهة التأثيرات الاجتماعية السلبية لنمو واضطراب الهيمنة الرأسمالية الاستعمارية، ومع تطور الطبقة



الجديدة التي حاولت المزاحمة والسيطرة على سوقها القومي، كانت الطفرة التي حدثت في النمو الرأسمالي في مصر أثناء الحرب العالمية الأولى ووضوح وتبلور البورجوازية المصرية استتبع ذلك الحاجة الحتمية لابتعاد أى أفكار لا تتسجم وتتواءم مع التطور حتى لو كانت داخل شخصية بعينها انسجمت مصالحها مع الأوضاع الجديدة، ولا يعتبر ذلك نوعاً من «الشيزوفرينيا» أصاب طلعت حرب بقدر ما هو الانسجام المطلوب إلى حد كبير بين القاعدة المادية لعلاقات التطور الاجتماعي والأفكار والقيم السائدة والتي بالضرورة تخدم النمو الرأسمالي في عملية تبادلية من التأثير والتأثير.

وكان هناك في أوائل القرن موقف «وسطى» تقوده ملك حفنى ناصف «باحثة البادية» بين الدعوة للحجاب ورفض الحجاب، ففي رد ملك حفنى على عبد الحميد حمدي وانتقاده للحجاب، خلصت في ردها إلى «أن خروجنا بغير حجاب لا يضر في نفسه إذا كانت أخلاقنا وأخلاق رجالنا على غاية الكمال، وأظن أن هذا مستحيل، أو بعيد-الحصول، فإذا حصل النموذج وكان على هذا الشرط، فلا اعتراض لى عليه»<sup>(٣١)</sup>.

والحقيقة المذهلة لوجهة نظر ملك حفنى ناصف تأتى من قدرتها البارعة على إدراك الحتمية التاريخية للتطور الاجتماعي للمجتمع، وتقرر أن هذه القضية أو مسألة الحجاب مرهونة بالتطور الاجتماعي لحلها ولكن دون التعسف، والإعداد والتجهيز بما يجعل هذا التطور على أسس راسخة قوية من انسجام العلاقات الاجتماعية والثقافية مع متطلبات هذا التغيير والتطور، فلم تكن قلقة بشأن السفور ولا بد أن يجيء على مجتمع وقد تحلى بالتربية والتعليم وحسن الإدراك ودرء المفاسد به، حيث لا يكون السفور مجرد نزعة تقليد للغرب في سفوره، ولعدم توافر القاعدة المادية والثقافية لهذا الفعل الاجتماعي سيصبح تقليداً مبتذلاً يجر أشد العواقب على المجتمع المصرى، ولقد حددت ذلك القصور برأى قاطع «إنما أريد مذهباً وسطاً بين السفور الغربى والحجاب المصرى القديم، بحيث لا يكون اختلاطاً يبعث على الشطط ويفتينا في الافرنج، ولا حبساً يضايق الجسم والعقل ويضيق المصلحة». أريد أن نمشى على سنة العرب أيام

النبي صلى الله عليه وسلم والفترة التي تلتها أيام كان الإسلام صحيحاً لم تعبت به أيدي الفقهاء وذوى الأغراض من الملوك والسلطين، أريد أن نطبق عاداتنا على الشرع والسنة الشريفتين بغير جمود ولا تعصب فلا نخرج أنفسنا بالاختباء إذ لزم السفور ولا نرعى لأصواتنا بالسفور لمجرد تقليد الغربيين إنما نختار لنا أدفعهما للضرر فإذا أنا لمت المنادين بالسفور فلانهم متسرعون وأكثر هؤلاء من الشبان المتفرجين يرون كل شيء غريب حتى لمحض كونه غريباً ولم تحنكهم التجارب فيعلموا أن الانتقال المفاجيء حال شديد الضرر وخيم العاقبة<sup>(٣٢)</sup>.

وربط شبلى شميل بين نظرية تطور الأنواع ومسألة المساواة بين الرجل والمرأة، إذا نظرنا إليها الآن من حيث الفروع البشرية أعنى المقابلة بين الشعوب المختلفة فنجد نفس النتيجة التي وجدناها فى الأنواع، أعنى أن المرأة تنحط عن الرجل كلما كان اعرق فى الحضارة والمدنية وتساويه، وترتفع عنه كلما كان أقرب إلى البداوة والخشونة جسدياً وعقلياً.. ففى الطبقات السفلى تكون الصفات العقلية والأدبية بين الرجل والمرأة متساوية، لذلك كانا كلاهما أقرب إلى الإتفاق من الاختلاف، وليس الأمر كذلك فى الطبقات العليا الرفيعة المدارك<sup>(٣٣)</sup>.

والحقيقة أن رأى شميل قد يكون صحيحاً بالقياس للمجتمعات ذات أنماط إنتاجية محددة، فقد يكون صحيحاً أن نحكم أن العلاقات الأسرية أو العلاقة بين الرجل والمرأة فى المجتمع المشاعى الأول كانت لصالح المرأة أكثر من الرجل، ولكن فى العصر العبودى وتحول نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج القائمة إلى الملكية الخاصة ثم الإقطاعى لتتحول السيادة إلى الرجل، وحين نذكر المجتمع الرأسمالى الحديث فقد تتقارب الصفات والمدارك بين الطبقات السفلى حسب تعبير شميل إلا إنه ليس هناك مساواة بين الرجل والمرأة، بل أن المرأة هنا تعاني قهراً مركباً فى علاقته من كونها امرأة فقيرة وتعيش فى مجتمع أبوى، وتسود علاقات الإنتاج الرأسمالية التى تحرر المواطنين سياسياً ولكنها تعيش القهر الاجتماعى والاقتصادى.

لقد كانت الحركة الوطنية ١٩١٩ من أحسن الظروف الملائمة لبعث قضية المرأة، فقد سبقت الثورة دعوات لتحرير المرأة كانت أهمها على الإطلاق دعوة قاسم أمين، ولكن صدى هذه الدعوات لم يظهر إلا في ١٩١٩، وصحيح أن جهود قاسم أمين وزملائه قد مهدت السبيل لها فيما بعد، ولكن في أيام الحملات التي شنها أنصار المرأة لم تظهر بأى تقدم جدى، إلى الحد أن قاسم أمين لم يجرؤ رغم دعوته هذه إلى تحرير نساء أسرته، وكان خصومه يتحدثونه بإظهارهن سافرات فلا يستطيع<sup>(٢٤)</sup>.

ولما اقمتم السيدة هدى شعراوى.. على نزع الحجاب مختارة كان عملها موضع استنكار عند الكثير واسند المستنكرون حجتهم إلى الدين والدين لا شأن له فى ذلك الأمر، لأن الحجاب نشأ عن التقاليد الاجتماعية، فقد كانت زوجات النبى الكريم يألفن الحجاب وكان النساء يحذون حذوهن، فالحجاب من التقاليد التي تخلع على المرأة ثوباً من الكرامة<sup>(٢٥)</sup>.

وذكرت السيدة نبوية موسى «أنها أول مصرية كشفت وجهها، وقابلت فى الترام ذات يوم سيدة تلبس نقاباً أبيض شفافاً يظهر جميع محاسن وجهها، وقد بدأ من تحته صدرها العارى وذراعاها ونظرت السيدة إلى نظرة دهشة، وقالت أمسيحية أنت يا سيدتى قلت : إنى مسلمة. قالت : وكيف تكشفين عن وجهك. قلت : وهل ستر النقاب شيئاً من محاسن وجهك.. أما أنا فلا ترين منى إلا وجه طبيعياً لا يلتفت النظر لأنه كما خلقه الله. قالت : صدقت، ولكنها العادة تزين لنا القبيح<sup>(٢٦)</sup>.

ومحصل القول أن حجاب النساء وعاداتهن وموقفهن إزاء الرجال يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، وهذا الاختلاف ناشئ عن سنن الإلهية، ونواميس عمرانية لا يمكن لأحد أن يغير أو يبدل فيها وحاشا الدين الإسلامى - دين الفطرة والعقل - أن يصادم هذه النواميس، وإنما يحرص على حفظ روح تشريعية، ثم يدع جسم العادات والتقاليد تتغير حسب وطأة النواميس<sup>(٢٧)</sup>.

والحقيقة أن قضية تعارض الدين مع النواميس العمرانية تلك القضية قد حلها إسماعيل مظهر بشكل أساسى دون الوقوع فى محاولة التوفيق التي قام بها باقتدار كل

من قاسم أمين والشيخ محمد عبده ويعتبر الأخير رائد المدرسة التوفيقية من حيث ضرورة الجمع بين العلم الحديث ومنجزاته وبين الدين بصورة تحقق تقدم وتطور المجتمع الإسلامى المعاصر ورغم أن نقاط الخلاف بين المحافظين والليبراليين (الذين كان خصومهم يصفونهم بأنهم متفرنجين) كانت آنذاك قد عزت واضحة ومحددة فقد ظلت مسألة الإسلام والتحديث تشكل جوهر الجدل حول القضايا التى تتعلق بالحرية الفردية والحكومة النيابية وحرية الفكر بعيداً عن سطوة رجال الدين وفصل الدين عن الدولة بالإضافة إلى قضية تحرير المرأة، ورغم أن الطرفين كانا متفقين بشأن قضية الحرية المدنية، فقد ظل الخلاف قائماً بشأن حرية الفكر وقضية المرأة<sup>(٢٨)</sup> هذا الخلاف بين المحافظين والليبراليين كان فى أساسه محتكما للدين لكلا الطرفين ومن هنا جاءت المجادلة الطويلة التى استمرت طوال نصف قرن منذ كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين وحتى «من هنا ... نبدأ» لمحمد خالد. غير أن إسماعيل مظهر قد انتقل بهذا الصراع الدائر إلى نقطة أعلى حيث أننا لا بد وأن نرى النص القرآنى فى ظرفه التاريخى المحدد والبيئة الاجتماعية المغايرة والمختلفة عن البيئة الاجتماعية اليوم ودعا إلى أن المجتمع وتغييره لا بد وأن يستند إلى فلسفة مغايرة ومناسبة للحياة الجديدة فلسفة العلم - ويستطرد - ينبغي إذ أردنا أن نضرب بسهم فى هذه الحياة الجديدة أن نتحرر من التقاليد والأفكار العتيقة التى أصابها الإغلال والنساء تتحرر من الآثار التى ورثناها عن أزمان خالية تلك أن صلحت لزمان فقد مضى زمانها وأن أرضت فى العصور الخوالى نفوساً وأرضت مشاعر ونزاعات فقد ماتت تلك النفوس والمشاعر والنزاعات وتبدلنا نفوساً جديدة ونزاعات ومشاعر تلائم روح العصر الذى نعيش فيه ونتفق ومسيره الحضارة<sup>(٢٩)</sup>.

ويهاجم إسماعيل مظهر رجال الدين الرجعيين الذين يعمدون إلى تفسير النص القرآنى إلى ما غير ما يرمى إليه ليحرم على المرأة كل زينة «إن المصيبة التى أصابنا بها أولئك المستغرقين بمنظار الحياة القبلية البدائية، أنهم يعتقدون أن كل تجمل تبدو به المرأة هو تبرج الجاهلية الأولى ذلك وأن الحقيقة أن المرأة فى هذا النص غير ممنوعة من التبرج اللهم إلا تبرج الجاهلية الأولى<sup>(٣٠)</sup>.

وهكذا يرى «مظهر» أن الإسلام لم يمنع حتى التبرج إنما ما نهى عنه هو تبرج الجاهلية الأولى ويجزم قاطعاً أن النص الكريم إنما انصب على حالة معينة المقصود بها عادة أُلُفَّت في الأزمان الأولى، كانت في نشأتها شعيرة دينية من شعائر الوثنية، فإن البغاء على ما يعرف الآن من تاريخه وتطوره قد نشأ نشأة دينية فكان شعيره من شعائر التقرب من الآلهة وصورة من التضحية يقصد بها العبادة، وأن الحاج الغريزة الجنسية كالحاج جميع الغرائز مبعث للألم.... وكان مما يقرب إلى الله إطعام المسكين والفقير وابن السبيل وعلاج المريض ونصرة الضعيف مما حصت عليه جميع الأديان زلّفى إلى بارى الأشياء، وما هذه الأشياء إلا ابتغاء أن يكفى الفرد الغنى والقادر الفقير والمعدم والمسكين الحاج غرائز الطبع التى تحدث الألم، ومن هنا نشأ البغاء نشأة دينية حتى اعتقاد أن إرضاء غريزة الجنس ووضع حد للألم يباشره الحى فهي صدقة يتقرب بها إلى الآلهة، وكان على مفترق الطرق فى السبل الموحشة التى كان يخترقها التجار والمسافرون وكانوا ينتقلون عادة جموعاً من الرجال بلا نساء، اتخذت بعض المتعبدات صوامع لبيذنان للمسافرين أنفسهن ولحومهن درءاً لإلحاح الغريزة الجنسية المؤلمة صدقة لوجه الآلهة تقريباً إليهم<sup>(٣١)</sup>.

ويؤكد «مظهر» أن النص القرآنى انصب على هذه الحالة التى كانت قريبة العهد من العرب وعند انتشار الإسلام نص على عدم الرجوع إليها لأنها منافية للآداب والدين القيم، وأوضح «مظهر» ذلك لا أن التطرف فى ذلك إلى الحد بالقول أن كل زينة تزينها المرأة هى تبرج وأنها من تبرج الجاهلية الأولى وينبغى فى جميع الحالات وما يقابلها من الأشياء التى لا ندركها ادراكاً يفصح جميع ملابسها أن نلجأ للتاريخ والمدونات والروايات المأثورة .. لنعرف أى حالة تشير وإلى أى ملايسة ترمى<sup>(٣٢)</sup>.

ويعتبر رأى إسماعيل مظهر أوضح الرؤى العلمانية التى استندت فى أساسها على أن المجتمعات تتغير وفق قوانين التطور ولا يمكن نعتد الحياة والعرف القبلى فى هذا المجتمع الحديث قد تطرق إلى تفنيد التأويل المقتل والانحراف بالفهم لأغراض

محددة من رهبة التطور وتسلط الأوهام عليهم «ولبسط نفوذهم وسلطانهم على الناس حبا في الاستعلاء والتسلطية الممجوجة من بضعة نصوص أشير إليها وقامت في عصور غابرة، سبيلا إلى استبعاد المرأة استبعاداً أبدياً» (٣٣).

### الأحوال الشخصية

كانت مسألة الأحوال الشخصية من أشد المسائل حساسية، في قيام هذه الأحوال على نصوص وقيم الدين بشكل مباشر، وكان لا بد أن يكون الاصطدام بهذه القيم والنصوص إذا ما تطلع أحد المفكرين في إعادة تنظيم هذه المسائل بما يتواءم مع الأوضاع الراهنة في المجتمع، على أن الأغلب الأعم قد اجتهد في إيجاد صيغة توفيقية ما بين الدين وبين ما يتناسب مع الأوضاع الاجتماعية للمجتمع الحديث، وآخرين قد لجأوا إلى التبرير وقليلين اعتمدوا على أن هذه القيم إنما تخص أوضاع مجتمع قديم قد تغيرت كل قيمة بفعل التطور الحتمي لقانون التغيير والتبديل، بل وزاد البعض برفض نصوص قطعية للقرآن بالمقابلة لتعطيل حدود أخرى نص عليها القرآن لمقتضيات اجتماعية.

وستعرض لك هذه القضايا فيما يخص الأحوال الشخصية على حدة بادئين :

### للزواج

فإذا تأملنا أحكام الإسلام في حق الفتاة في اختيار زوجها اتضح لنا في غير تردد أو غموض أن هؤلاء الرجعيين الذين ينكرون على الفتاة المصرية هذا الحق بدعوى التقاليد بل والدين إنما يزورون مبادئ الدين الإسلامي الذي أقر حق الفتاة في اختيار زوجها ولم يحرم الاختلاط، بل أباح تعرف الخطيبة بخطيبها ومجالستها إياه وحرم الإسلام تزويج الفتاة على غير إرادتها وجعل ذلك بطلانا للزواج، (٣٤).

وهاجمت نبوية موسى رجال الدين «الذين اختلفوا في مقدار الصداق واستدل بعضهم بالحديث الشريف على أنه يكفي فيه لو خاتم من حديد، وهذا التقدير لا يتفق مع روح العدل والحكمة اللذين قصدهما القرآن الكريم ولعل العلماء قرروا ذلك المبلغ

الزهيد لأنهم هم الدافعون للمال ولو كلف الله المرأة دفع الصداق لقرروا كثرتهم وذكروا قوله تعالى «وأنتيم إحداهن قنطاراً» نعم كانوا سيكررون تلك الآية مستشهدين بها على كثرة المهر (٣٥).

وكذلك قضية القوامة في الزواج فإذا كان الإسلام قد نص في القرآن على قوامة الرجل على المرأة «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» وقوله تعالى «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة» صدق الله العظيم ويعتقد إسماعيل مظهر أن «القول بأن الرجل قوام على المرأة إطلاقاً وبغير قيد فيه منافاه للعقل» وفيه معاداة لكل ما أصفى الإسلام الحنيف على للمرأة من الحقوق وما حث لها من منزلة في الحياة ذلك بأن كل ما فيه صفة الإطلاق فيه صفة الاستبداد والتحكم وإخضاع الإرادة» (٣٦).

وترى إنجي أفلاطون «أن نصوص القرآن تضمنت في بعض المواضع تفضيل الرجل على المرأة» ولم تطلق هذا التفضيل إطلاقاً يدوم على الزمان والمكان وتغير الظروف والأحوال.. فكما أن رجال الفقه قد اتخذوا من الاجتهاد وسيلة لاستنباط المبادئ الدينية والنيوية، فيما يجد من الظروف وما يستحدث من أحوال المعيشة والمعاملات، فإن الأجدى بهم أن يتجهوا في تقدير مطالب المرأة ووجهة النظر والاجتهاد فيما يتطلبه تطور المرأة في المجتمع الحديث بل وتطور المجتمع الحديث ذاته» (٣٧).

وهذه الدعوة للاجتهاد عند انجي في مسألة قوامه المرأة لم تكن من فراغ فقد رأت أن حكم الإسلام في الزنا وهو الحكم الذي ذهب القانون المصري إلى نقيضه تماماً فهو الرجم للزاني والزانية معا - وليس الزانية فحسب، فقد حرم الإسلام الزنا على الرجل والمرأة عن قدم المساواة دون تمييز أو التماس الأعذار في جريمته الذكراء، ولكن واضعى القانون الوضعي لم يجدوا بأساً في الخروج عن الإسلام ويحيدوا عن مبادئه لصالح الرجل ولم ينطقوا يوماً باستنكار هذا المذهب الذي ذهب إليه القانون الوضعي، لو على سبيل الإيهام بأنهم أنصار الدين بالقول في الظاهر (٣٨).

وبرقت في مجلة «المرأة المصرية» في العدد الأول منها - يناير ١٩٢٠ - دعوة عبده البرقوقي المحامي بطنطا، هذه الدعوة مفادها دعوة كلا من الطائفتين الإسلامية والمسيحية إلى الالتقاء في منتصف الطريق فيما يخص قضايا الأحوال الشخصية وبالتحديد في قضية وضع نظام عام للطلاق يكون بمثابة سراج للعائلة المصرية ويرى أن اتحاد الأمة المصرية في الأصل والتجانس في الأخلاق والعادات يمكن من ذلك. ويرى في الأفق أن الأمة سوف تتحد في أحوالها الشخصية كما أتفتت في مراميها الوطنية «وتتزوج الطائفتان وتتقاضيان في أحوالهما الشخصية أمام محكمة واحدة، وعلى قانون واحد، وبذلك تتم وحدتنا القومية .. ولا بد من محاربة الخرافات والقضاء على بعض المراسم الاندسائية الممقوتة والعادات البربرية الموروثة عن الأجيال المظلمة وسندج في هذا السبيل مقاومة شديدة من المحافظين الذين كثيراً ما يتخذون الدين حليفاً لهم في الدفاع والهجوم وهو يرى مما ينسبون إليه<sup>(٣٩)</sup>.

وهذه الدعوة كما توقع صاحبها، كانت لا بد وأن تجد معارضة كبيرة، رغم أنها صدرت في قمة الموجة الثورية للمجتمع المصري عقب ثورة ١٩١٩، وتباين ملامح الليبرالية المصرية في السياسة والاقتصاد، وتأثير ذلك على العلاقات الاجتماعية، ولكن تلك الدعوة ما كان يمكن أن تغفر فوق كل التراث الهائل، والحدود الفاصلة بين الطائفتين الإسلامية والمسيحية لتجعل منها شريعة وأحوال مشتركة وعامة في أدق وأقرب الأمور إلى الدين والملة فيما يختص بالزواج بينهما، حيث أن الدين الإسلامي قاطع النص في ألا يتزوج «المشرك» أو غير المسلم المسلمة، وليس أدل على ذلك في الواقع حين رفعت دعوى التفريق من قبل الأساتذة على المسلاوي ومحمود حفناوي وعبد الحميد رضا وسيد سليم درويش المحامين الشرعيين بمصر بطلب التفريق بين قليني فهمي القبطي والسيدة بلقيس سليمان المسلمة<sup>(٤٠)</sup>.

ولعل مضمون ونص الإعلان الخاص بالتفريق يوضح بجلاء سعادة المعلن إليه الأول مسيحي وحضرة المعلن إليها الثانية مسلمة وقد أعلن زواجهما ونشر عند حصوله بالصحف السيارة وغيرها وأصبحا يعاشران بعضهما معاشرة الأزواج وصار



ذلك مشهوراً عند الناس، وبما أن الشريعة الإسلامية الغراء تأبى ذلك الزواج وتمنعه ولا تقر زيجة من هذا القبيل حفظاً لنظام المجتمع الإسلامى حتى لا تتأثر عقائد المسلمين بعقائد أزواجهن إذا تزوجن بمن لا يدين بدينهم ولأن الكرامة القومية الإسلامية والعزة الدينية تأبى أن تكون المسلمة فراعاً لغير المسلم وقد قضى الله بذلك حيث قال فى كتابه الكريم «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً»، ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا» وبما أن حضرات الطالبين من رجال الشرع والقانون قد رأوا ما أحدثته هذه الزوجية الباطلة من جرح عميق للشعور الإسلامى وآلام شديد لأحاساس الأمة المصرية ودينها الإسلام عما صار حديثاً يفيض بالآلم والامتعاض فى الأندية والمجالس ولأن هذا الزواج باطل شرعاً وقانوناً للمفاسد الكبيرة التى ذكرنا شيئاً منها تلقاء ذلك طلب الطالبون إلى حضرتى المعان إلهما أن يفترقا عن بعضهما ويمتنعا عن المعاشرة لأن ما يسميانه زواجاً بينهما إنما هو باطل لا يترتب عليه أى أثر لا يبيح لهما المباشرة الزوجية فأبى ذلك مصرين على استمرار هذه المعاشرة زاعمين أن ما بينهما من رابطة وجاذبية لا يقف فى سبيله أى شيء وهذه إباحة لا تقرها الشرائع وذلك رغم السبق الكبيرة التى بلغها سعادة المعان الأول الكامنة بين مواطنيه وربما أن هذه حالة تقتضى من كل أمرى أن يتقدم إلى القضاء طالباً التفريق بين هذين المتعاشرين منها دعوى حصة فكان لازماً علينا القيام بذلك<sup>(٤١)</sup>.

### تعدد الزوجات

كانت مسألة تعدد الزوجات من أهم ما عالجها الشيخ محمد عبده فى مقال طويل بجريدة الوقائع المصرية العدد ١٠٥٦ سنة ١٢٩٨ هـ «فالشرط الأساسى لجواز تعدد الزوجات فى الإسلام هو التثبت من صحة معاملة النساء معاملة عادلة، فإذا لم يكن فى الإمكان تحقيق العدالة بصورة أكيدة قاطعة فلا يحق للرجل الاقتران بأكثر من زوجة، وقد يصح القول بأن العرب منذ انتشار الإسلام قد تيسر لهم تحقيق العدالة الدقيقة بين الزوجات، أما الآن وقد تطور المجتمع وزادت مطالب النساء فقد أصبح متعذراً، أو يخيل إلينا أنه يستحيل على رجل مقترن بأربع نساء لكل منهن شخصيتها ولكل عاداتها أن يعاملهن معاملة ومغيشة عادلة من الناحية المادية»<sup>(٤٢)</sup>.

وترى درية شفيق، وإبراهيم عبده «إذا كان القرآن يسمح بتعدد الزوجات كضرورة فردية واجتماعية، ولكن ذلك لا يعنى أنه يؤيد هذا النظام نفسه والدليل على ذلك ما نراه من عدم وضوح التعاليم الدينية فى شأنه، بل نستطيع أن نرى فى قوله تعالى «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» تحريماً للزواج بأكثر من واحدة»<sup>(٤٣)</sup>.

وبينما رأى سلامة موسى أن العائلة المصرية لا بد أن تكون مثل العائلة الأوروبية «زوج وزوجة وأولادهما بلا ضرار بحيث يعاقب بالسجن كل من يتزوج أكثر من امرأة ويمنع الطلاق إلا بحكم المحكمة»<sup>(٤٤)</sup>.

كما دعت درية شفيق المشرعين أن ينظروا فى «أمر إلغائه - تعدد الزوجات- ويضعوا لهذا الغرض نصاً صريحاً كما فعلت بعض البلدان الإسلامية»<sup>(٤٥)</sup> ومظهر، يمسك بالآية الكريمة «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة - تكلمة الآية - «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» بأن «معناها الصريح لهذا القول العلوى، أن استطاعة العدل محال ويكون الحكم هو التزوج بواحدة»<sup>(٤٦)</sup>.

وبطريقة أكثر تحديداً يرجع مظهر أن «نبوع عادة التزوج بأكثر من واحدة كانت حاجة اقتصادية، وكذلك الإقلاع عن هذه العادة فى وقتنا الحاضر هى ضرورة اقتصادية، إذا لم يكن اختفاء هذه الظاهرة راجعاً إلى استعلاء فى التصور والفكر واستنارة العقل ورقة المشاعر. وقد كانت مصر من البلاد الزراعية، وقد احتاجت على مدار العصور إلى اليد العاملة فى الزراعة ..... وكانت أكثر الأسر الريفية رفاهية وسعادة هى أكثرها ثروة حيوانية وبشرية ولذلك عمد الرجال إلى التزوج بأكثر من واحدة طلباً للثروة والغنى عن طريق العمل العضلى فى الحقل وفى البيت»<sup>(٤٧)</sup>.

### الطلاق

أكد قاسم أمين «أن المصريين الذين يفهمون أن للزواج معنى غير الانتماع المؤقت هم تابعون لقانون الحب والأمانة والإخلاص لنسائهم وأولادهم، قانون أعلى من مبادئ حب الذات الذى وضعها بعض فقهاءهم»<sup>(٤٨)</sup>.

واستتكر قاسم أمين أن يكون قرار الطلاق مقروكاً لرأى الرجل ففي هذه الحالة يستحيل أن يثبت في نفوس الرجال والنساء أن أساس فكرة الزواج الاستمرار، والمعاشرة إلى آخر الحياة،<sup>(٤١)</sup> ووجد قاسم أمين في هذا النظام الذي يطلق يد الرجل في مسألة الطلاق أقرب إلى الدعارة المقتنة «فالزواج عندنا حياة رجل لامرأة يوماً أو شهر أو سنة أو عدة سنين حياة تنتهي بمجرد إرادة الرجل لا فرق بينها وبين الحيازة غير الشرعية وأجاز للرجل أن يدفع زوجته إلى الباب ويقول لها أخرجي»<sup>(٤٢)</sup>.

وتتساءل منيرة ثابت في جريدتها «الأمل، التي أصدرتها عام ١٩٢٥، وأحكام الشريعة في الزواج والطلاق.. هل من الشرع أن تقعد الزوجات لمحض الإمتاع كما يحدث الآن؟ هل من الشرع أن يقسم أحكم يميناً بالطلاق في شأن له ثم يكذب أو يحث فتى امرأته طالقاً وينهدم بناء أسرته على رأس اعضائها؟ إن هذا ليس من الدين في شيء كما تعلمون، ولكن ما هذه النعرة الدينية من النفاق وأننا نؤكد للذين يظهرون لنا بمسوح الدين أننا لا نفزع من ضجتهم وأن صراخهم لا يعدو إلا إظهار مواضع الضعف فلا يسرفوا في التجنى علينا بسلامح الدين لأنه في الحقيقة سلاح ذو حدين وقد يرتد إلى صدر الضارب به فيدميه ويصيبه»<sup>(٤٣)</sup>.

وهاجمت منيرة ثابت نظام «بيت الطاعة» في شروط الزوجية وقالت «فالأمل، تتجاوز ما تطلبه جمعية الاتحاد النسائي من مجرد تعديل لهذا النظام وتطلب إلغاء نظام بيت الطاعة إلغاءً كلياً يقضى على أثره ونتائج»<sup>(٤٤)</sup>.

ودعا محمد علوب باشا إلى «إذا كان نظامنا يجعل الرجل حراً في طلاق امرأته التي تكون قد أفنت شبابها في خدمته.. ألم يكن من الواجب ديناً وأدباً أن نحترم هذه الحرية وأن نعطي المحاكم حق الحكم للزوجة على مطلقها بتعريض بصون لها شرفها وحياتها الباقية إذا طلقها زوجها بلا سبب معقول»<sup>(٤٥)</sup>.

ويتضامن «إسماعيل مظهر» بعد أكثر من عشرين عاماً مع مطلب منيرة ثابت من أن يجعل الطلاق حق الطرفين على أن يكون الحكم أما محكمة خاصة، وإلا فلا يقع الطلاق مهما كان الأمر ورفض «مظهر» الطلاق الرجعي - فمعناه - أن الرجل يبيع

المرأة في سوق الغضب ويشتريها في سوق الرضى يطلقها اليوم ويردها غداً كأنها السلعة أو السائمة وإلى ذلك أخط من ذلك الدرك تنزله المرأة فتتزل غرضاً سهام النزق والحق والجهالة والسفالات<sup>(٥٤)</sup>.

### الميراث

يكاد يجمع الأغلب الأعم فيما يختص بنظام الإرث «فقد قرر الإسلام للمرأة أن ترث نصف نصيب الرجل إذا تساوت فيها شروط الإرث وهذا يتفق والمنطق لأن الرجل يقوم بالإنفاق على الأسرة وليس على المرأة أن تغفل ذلك وما يؤول إليها من الميراث يعتبر بالنسبة لها مصدر لليسر بما قد تنفقه في بيتها من مالها يحسب بمثابة معاونة اختيارية إذ ليس هناك ما يلزمها، فالشرع الإسلامي لم يظلم المرأة بل بالغ في كرمها إذ خصها بنصف نصيب انرجل على أن تتساوى شروط الإرث في الاثنين»<sup>(٥٥)</sup>.

ولقد ارتبطت مسألة الميراث بقاعدة أخرى في الشرع الإسلامي وهي ضرورة أن ينفق الرجل على زوجته من ماله حتى وإن كانت ثرية، ويمكنها الإنفاق أو المساعدة لكنه ملزم شرعاً بهذا الواجب، ومن ثم تنسجم قاعدة نصف الميراث وهذه القسمة عادلة. ولكن منيرة ثابت طالبت بمساواة المرأة بالرجل في الميراث وهاجمت رجال الدين «ولقد أضحكني قول قائل منكم أن هذا الطلب مثلاً مخالف لصريح نص القرآن الكريم وكأن هذه هي المخالفة الأولى والأخيرة التي تغص بها حلوكم وتصنيق بها صدوركم أما إعفاء سارقكم من قطع اليد وسكيركم من الجلد وزانيكم من الرجم ليس فيه شيء مخالف لنص صريح أو غير صريح»<sup>(٥٦)</sup>.

### المحاكم الشرعية

انهت الأنسة منيرة ثابت بجريديتها «الأمل» إلى أن أصل المعصائب والمشاكل للمرأة أنها تكمن فيما يسمونها «قوانين شرعية» ولهذا فقد خرجت باقتراح خطير هو إلغاء المحاكم الشرعية وإحالة جميع القضايا الزوجية إلى المحاكم المدنية لتفصل فيها بما يتماشى مع روح القوانين الحديثة، وأن يؤلفوا دوائر خاصة للقضايا الزوجية دوائر

«مدنية، كالجنايات مع فرق واحد أن يكون أحد العضوين المرؤسين قاضياً شرعياً وبهذه الطريقة يمكننا أن نضمن أن تكون الأحكام منصفة للمرأة ومثبتة لحقوقها كالرجل»<sup>(٥٧)</sup>.

خلاصة القول رن الأحوال الشخصية كانت قضية شائكة التناول من قبل مفكرى العلمانية والليبرالية، وكان لابد من التعامل مع الأسس الدينية التى تقوم عليها تلك الأحوال، واستطاعوا بجهد ألا يصطدموا مع المشاعر الدينية وأن يقرروا أن الدين لا يمكن أن يتعارض مع الحقوق التى فرضتها الأوضاع المدنية الحديثة، فكانوا يفسرون النصوص الدينية حسبما يتوافق مع هذه المطالب المحددة، ولم تكن هناك رؤية إلا فيما ندر لتعدى الأسس الدينية عن الأحوال الشخصية باعتبارها أموراً فرضتها المدنية الحديثة كما أن تعطيل الحدود مثلاً، بل أن الهيئة الاجتماعية وقيادتها اتخذت فى قضية حقوق المرأة المصرية فى كثير من المواقع موقفاً أكثر إجحافاً بحقوق المرأة وعلى سبيل المثال ما تناولته أنجى أفلاطون من «مسألة الزنا وكيف أن الإسلام ساوى فى العقوبة بين الرجل والمرأة بينما القانون الوضعى لم يساوى بينهم وذلك «لاعتبارات اجتماعية»<sup>(٥٨)</sup>.

بل وفضحت منيرة ثابت هذا التناقض فى الموقف من حقوق المرأة وشرع سيف الدين كلما طالبت بمطلب يتعارض مع نص قطعى للقرآن، فيما سبق هناك العديد من القوانين الوضعية التى تخالف النصوص القطعية وأكدت على أن الدافع وراء ذلك المصالح المباشرة للرجل، وإن يصوغ القوانين بروح براجماتية دون مراعاة لأحكام الشريعة أو الدين.

### للتعليم وللحقوق السياسية

فى مطلع هذا القرن دعا أحمد لطفى السيد إلى أن الذى يهمننا نحن المصريين من الموضوع ليس مساواة المرأة بالرجل فى حقوق الانتخاب والتوظيف فإن نساءنا بآرك الله لهن لم يطلبن بعد هذه المطالب ويطلبن سعادتنا الفردية وسعادتنا القومية يطلبن التربية والتعليم<sup>(٥٩)</sup>.

وفى مقال عظيم الموضح رد هيكلى على الدعاوى التى يرددنها رجال الدين بشأن تعليم البنات وأن المسألة ليست فى أصلها إلا مسألة اجتماعية وليست دينية ودلل على ذلك باستدعاء موقفهم من قاسم أمين حين ظهر كتاب (تحرير المرأة) «أن المشايخ لم يوافقونا فى مسألة تعليم المرأة إلا بعد أن رموا الدعين إليه بالإلحاد وأتهموهم بأفحيح اللتهم فقد وضع المرحوم المغفور له قاسم أمين بك كتابه (تحرير المرأة) سنة ١٨٩٩ وأنت اليوم إذ قرأت الكتاب شعرت رغم جمال أسلوبه وتصديره كأنه بعض كتب العصور الوسطى، وقد أنفق قاسم أمين أكثر من ثلثه للتدليل على أن تعليم المرأة لا يخالف الدين وأن مزاوله المرأة شئون الحياة لا يخالف الدين وعلى هذا انتقل إلى القسمين الآخرين من كتابه، مع ذلك رماه مشايخ ذلك العصر بالإلحاد والمروق والفسق وبلغ بعد ذلك أنه برغم شغله منصب مستشار فى الاستئناف حرم من الدخول إلى عابدين، فإذا كان رجال الدين اليوم يقروننا على تعليم المرأة بعد أن جرف التيار جمودهم القديم وأصبحوا إلا يستطيعوا أن يواجهوا أبنائهم ولا بناتهم بحمودهم كما أصبحت مصالح بناتهم الخاصة معرضة للضرر إذ لم يعلموه<sup>(١٠)</sup>.

ولما طرح البحث فى حقوق الأفراد فى لجنة الدستور ووضع نص على تعليم الذكور والأنثى تعليمًا إجباريًا فقال صالح باشا لمولم أنه يعارض تعليم الأنثى لأن هذا يقضى به العرف فى الصعيد وأن الحجاب أشد فى هذه البلاد منه فى أية جهة أخرى وأيده إبراهيم باشا أبو رحاب ثم انبرى صاحب الفضيلة الشيخ بخيت مفتى الديار المصرية سابقًا وقال إنه يعارض فى تعليم الأنثى لأن للتقاليد فى الصعيد تأثيرًا عظيمًا، فرد حشمت باشا على هذه الأقوال «طلب العلم فريضة على مسلم ومسلمة، ثم سقطت هذه المعارضة ومرت فى هذا الامتحان الصعب.. وقد علق محمود عزمى على موقف الشيخ بخيت قائلا، أما موقف صاحب السعادة صالح باشا لمولم وأبو رحاب باشا قد يكونان أعرف من غيرهما بتقاليد الأسر الكبيرة القاطنة فى بقاع الصعيد، لكن صاحب الفضيلة مفتى الديار سابقًا وهو معروف بأنه متدخل فى جماعات مدنية وبالغ فى بعضها درجة متفوقة من التقدم لم يرد أن يكون عالما دينيًا

يقول بما جاء فيه كتاب دينه وبما أقرته سنة نبيه قبل أن يكون صعيداً وبالأحرى لم يرد أن يقيم للتهديبات الدينية التي دخلت على طبيعته ببيئته الفطرية نفس ما نبهه إليه نائب رئيس لجنة الدستور صاحب المعالي حشمت باشا الذي قام بتهديبه على الحديث من الآراء من قواعد الدين التي تأمر بطلب العلم وجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة<sup>(١١)</sup>.

أما «إسماعيل مظهر» فيشكك في صحة إسناد الحديث النبوي «أن النساء ناقصات عقل ودين» وإن «عمد الرجعيين إلى اتخاذ القول بأن النساء ناقصات عقل ودين وأنهن قد خلقن من ضلع أعوج مبرراً لأن تكون المرأة تبعاً للرجل تبعاً لإرادته وجزءاً من متاعه وأنها لنقص الدين وصغر العقل وخلقها من ضلع أعوج لا ينبغي أن يكون لها حق الحرية أو حق الحياة إلا بقدر ما يبيع لها الرجل من الحرية والحياة الإنسانية - ويطلق مظهر - «أول شيء لا أستطيع عقلاً أن أسلم بأن ذلك القول قد صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم وأنها من قبيل ما نقل لنا من الأحاديث لا يقل عقل أنها صدرت من النبي لشدة الفارق بين صغر ما نقل وعظمة المنقول، فهل أعقل مثلاً أن النبي قال «من أكل فليعلق أصابعه أو يلعقها غيره» كلا من المستحيل أن اعتقد أن ذلك القول قد صدر عن النبي ولو صح سنده ومثله القول بأن النساء ناقصات عقل ودين في الوقت الذي تواتر فيه كبار الصحابة قد أخذوا عن عائشة ثلثي الدين وما عائشة إلا من النساء، فكيف نوفق بين هذا القول وبين إقبال كبار الصحابة على عائشة يأخذون ثلثي الدين بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم<sup>(١٢)</sup>.

### العمل

دعت نبوية موسى أنه يجب أن يكون هناك قاضيات لمحاكمة الجانيات كما أن هناك قضاة لمحاكمة الجانين<sup>(١٣)</sup> وإذ كانت نبوية موسى تطلب منصب القضاء للمرأة فإن سلامة موسى يرى أنه «ولا بد إذ ما أردنا أن نكسب للمرأة المصرية أخلاقاً جديدة فببيل ذلك أن نزيد حقوقها الاقتصادية وأن المساواة الاجتماعية التي نتشدها لن تتم حتى تتساوى مع الرجال في الحقوق الاقتصادية لأن المقام الاجتماعي للفرد إنما يقرره له مقامه الاقتصادي<sup>(١٤)</sup>.

وعلى هذا المنطق يمكننا أن نفكر في مستقبل المرأة والزواج والأسرة سواء في بلدنا أو في غيرها ويمكننا أن نقرر أنه حينما يرقى المركز الاقتصادي للمرأة فإن المركز الاجتماعي يرقى أيضاً وأن قواعد الطلاق والزواج تخضع للأحوال الاقتصادية العامة والذي يلاحظ أن المرأة الأوربية قد نالت حقوقاً مدنية ودستورية وشخصية عقب خروجها إلى ميدان العمل الحر وتكسبها وهي تحقق المساواة الاجتماعية بالرجل بمقدار ما تحقق المساواة الاقتصادية به<sup>(٦٥)</sup> وإذا كان سلامة موسى ببعد نظر استطاع أن يرى عمل المرأة ليس كحق مساوٍ للرجل فقط بل إنه معادل اجتماعي حيث أن تحررها الاقتصادي سيمكنها من أن تتحقق كذات إنسانية بالإضافة أن استقلالها الاقتصادي سيدفع بالضرورة إلى المساواة الاجتماعية بالرجل بفعل القانون الواقع للحياة.

وربط «مظهر» بين التطور الحديث والانقلاب الاجتماعي في مصر بانتشار المصانع الضخمة وتنتشر في طوال البلاد وعرضها وسوف يكون لانتشارها مشكلة تقوم بين الصناع والزراع فإن اليد التي تدخل المصنع أو المعمل لاثك أنها سوف تدخر من الحقل أو المزرعة وسوف لا يقتصر ذلك على الرجال دون النساء فإن المرأة سوف تزاحم الرجل<sup>(٦٦)</sup>.

وعندئذ كيف إذ أراد أصحاب الرجعية من خص المرأة على أن تقرر في البيت معنى غامض كل الغموض في هذا العصر وإذا أراد أن تكون المرأة سجيئة البيت فكيف يوفقون بين هذا المعنى وبين حاجات الحياة العصرية<sup>(٦٧)</sup>.

وترى أنجى افلاطون «أن الإصلاح لا يجب أن ينصب على القوانين الوضعية القائمة بتعديلها فحسب بل يجب أن يمتد كذلك في تطور الاخلاق القومية والقضاء على التقاليد القديمة التي مازالت باقية منذ آلاف السنين متحدية كل تقدم اجتماعي وثقافي<sup>(٦٨)</sup>.

ولعل أهم تغيير طرأ على الأسرة المصرية هو تغيير مركز المرأة فيها نتيجة لاحتلال القوى الآلية محل القوى الإنسانية في العمل وانتقل الإنتاج من المنزل إلى



المصنع وخرجت المرأة إليه بعد أن قلت مسئوليتها في المنزل وترتب على ذلك عوامل كثيرة، أن تغير مركز الزوج والزوجة فتغيرت العلاقة التقليدية بينهما وأصبحت في موضع المناقشة واستطاعت أن تجبر المجتمع على الاعتراف بدورها ثم بمساواتها التامة مع الرجل. إن ما يسمونه «التقاليد» إذن ليس هو العقبة الكؤود في طريق تحرير المرأة فهذه التقاليد لم تكن يوماً شيئاً خالداً وثابتاً وأزلياً بل تتعثر دائماً وتتبدل وتغير أنظمة المجتمع وظروفه المادية وترى سعاد الرملى «إن الأصوات التي ترتفع من حين إلى آخر باصوات الاستنكار كلما ظفرت المرأة بحقوقها هذه الأصوات الرجعية هي أصوات الفاشيين الذين يريدون عودة المرأة إلى البيت حلاً مؤقتاً لأزمة البطالة التي يروون التخلص منها حرصاً على مصلحة النظام الرأسمالى وحماية له من الأنهيـار تحت ضريـات المتعطلين الجـياع وهى أصوات الرجعيين والاقطاعيين الذين لا يزالون ينظرون إلى المرأة نظرهم إلى (تحفة) أو «متاع» يحتفظون في بيوتهم لأمزجتهم لا شىء سواهم»<sup>(٦٩)</sup>.

ومن الملفت للنظر أن قضية عمل المرأة، أخذ الصراع حولها طابعاً عنيفاً بين التيار السلفى والتيار العلماني منذ بواكير هذا القرن من مصر، ولقد تولد هذا الصراع لـجاجة البورجوازية الصاعدة آنذاك لدخول المرأة مجال العمل والحاجة إلى قوة عملها وواجهت القوى التقليدية هذا المطلب وتلك الحاجة مناهضة للتطور الاجتماعى الذى سيقضى على مصالحها.

### الحقوق السياسية

كانت «منيرة ثابت» أول من تقدم بعريضة إلى السلطات المصرية فى مارس ١٩٢٧ للمطالبة بحقوق المرأة السياسية وفى مقدمة مذكرتها ناقشت منيرة الحجة الأساسية المتعلقة بدعاوى الدين الإسلامى والتي يتركز عليها من يحرمون المرأة من الحقوق السياسية فهى ترى (كان للدين الإسلامى أول سابق إلى هذه المساواة فاعطى المرأة حرية التفاض بدون إذن زوجها وحرية المعاملات بيع وشراء ورهن وارتهان، إيجار واستئجار وهبة وغير ذلك وجدت التقاليد على هذه السنة حتى اعترف الفقهاء

للمرأة بتولى القضاء متى توفرت فيها الشروط اللازمة لذلك، وليس يخفى أن منصب القضاء وهو أرفع المناصب وأجلها شأنًا في الإسلام واعترف الفقهاء للمرأة بحق الحكم وإدارة شئون الرعية فتولى الحكم كثير من النساء في الممالك الإسلامية، أخص بالذكر منهن الملكة المصرية شجرة الدر التي اشتهرت بالعدل والحكمة والتي نالت مصر على يدها ما لم تنله الأعلى يد كبار الملوك (٧٠).

وأشارت منيرة في عريضتها إلى التناقض في الدستور المصري في مادته الثالثة والتي تنص (المصريون متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية... إلخ وبين أن تقصر المادة (١) في قانون الانتخاب على الذكور «كل مصري من الذكور بالغ السن إحدى وعشرين سنة ميلادية كامل حق الانتخاب، فهذا الحكم الذي حكمت به المادة الأولى من قانون الانتخاب ظلم المرأة وهضم لحق أعطائها إياه الدستور» (٧١).

ويؤكد «مظهر» «إن حرمان نصف الأمة أي النساء من مباشرة الحقوق السياسية معناه أن النظام التمثيلي في الحكم غير مستو وأن الغاية من قيام حكومة مرتكزة على هذا النظام غير محققة بالفعل، فهذا النظام قائم على أساس الاعتراف بالحقوق السياسية لجميع أفراد الجمعية، فإن حرمان طوائف معينة من الأمة من مباشرة هذه الحقوق معناه الصريح انتقاص النظام التمثيلي في الحكم» (٧٢).

وتأكيد مظهر نابع من أن مصر اتخذت النظام الديمقراطي البرلماني أساساً وشكلاً للحكم فلا بد وأن يكتمل هذا النظام بالحقوق الديمقراطية وفي الأساس منها الحقوق الديمقراطية لكافة المواطنين نساءً ورجالاً وإلا أصبح هذا الشكل من الحكم منقوص وغير محقق بالفعل.

وترى أنجي افلاطون «أن الإسلام براء من حرمان المرأة من حقوقها السياسية بنصوص القرآن التي لم ينص به أما تقاليد الإسلام فقد علمتنا العكس من الحرمان، علمتنا الاعتراف للمرأة بحقها في المساهمة في شئون الحكم فقد كان الخلفاء الراشدون يستشيرون النساء في هذه الشئون ويعلنون ذلك في غير تردد ولا تحفظ، وكان عبد الرحمن بن عوف يشاور النساء في اختيار الخليفة كما يشاور الرجال، وعثمان يشاور

نسوة النبي في أمر الفتنة وينزع رأيهم في موسم الحج بعد أن قبله وعمل به، ولم يذهب أحد في ذلك العهد في أن مشاوراة النساء واستطلاع رأيهم بل والعمل به خروج على الإسلام وتعاليم الإسلام وتقاليده الإسلام<sup>(٧٣)</sup>.

ويعتمد رجال الدين في حرمان المرأة من حقوقها السياسية كما يحدد «خالد محمد خالد، لأن الله يقول «الرجال قوامون على النساء» ومعنى هذا أنها دون الرجل في البيت والمجتمع والدولة... وهو تأويل لا يقدر عليه سواهم بيد أن معنى الآية الكريمة واضح وجلي ولا يحتمل كل هذا الالتواء والاعتساف فهي لا تعدو أن تكون تزكية لسلطة الرجل في الأسرة وامتيازاً عائلياً يمنحه الرجل نظير ما يحمله من تبعات لتلك الحالة في نفس الآية «وبما انفقوا من أموالهم» وإطلاق «مظهر» قياساً لتلك الحالة في الآية الكريمة تشبه في الدلالة قولنا «البرلمان قوام على الحكومة» فهل يدل ذلك التعبير على أن الحكومة ليس لها حقوق تمارسها!!<sup>(٧٤)</sup>.

وأخيراً لجأ خالد محمد خالد «أن هناك حجة تغنيها عن كل حجة وهو ذلك التفويض المطلق الذي منحه الدين للناس حين قال الرسول (أنتم أعلم بشئون دنياكم) أليست هذه الحقوق السياسية من شئون الدنيا نعم - ونحن أذن أحرار الوضع الذي يحقق منفعتنا الاجتماعية ولا يجعنا أمام العالم سخرياً وهزواً<sup>(٧٥)</sup>.

ولم تحصل المرأة على حقوقها السياسية إلا بعد سنوات من حركة يوليو ١٩٥٢، فلقد كانت هذه التقاليد والأعراف التي اعتمدت تفسير محدد ومعين للدين وطمست الجوانب المشرقة في تجربة العرب المدنية رغم الاختلاف البيئي والزمني والمقتضيات الاجتماعية، هذا الطمس كان دوماً لصالح عوامل عرقلة التطور الاجتماعي، وقد تقدم كل من إسماعيل مظهر وأنجي أفلاطون وسعاد الرملي ومنيرة ثابت ودرية شفيق وآخرون وأخريات لمواجهة هذا التيار في معركة فكرية صارية.



## المراجع

- (١) عبد الحميد حمدي : الحركة النسائية في مصر - بنت النيل - مارس ١٩٤٦ - ص ٥.
- (٢) نبوية موسى : المرأة والصل - الطبعة للثانية - ١٩٣٩.
- (٣) لويس عوض : المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي وقضية المرأة، جامعة الدول العربية - ١٩٦٢ - ص ١٩.
- (٤) المرجع السابق، ص ٥٠.
- (٥) قاسم أمين : تحرير المرأة : الطبعة الثانية (الناشر المؤلف) ١٩٤١، ص ٧.
- (٦) المرجع السابق ص ٥٥.
- (٧) المرجع السابق، ص ١٠٥.
- (٨) قاسم أمين المرأة الجديدة - مطبعة الشعب، ١٩١١ - المقدمة.
- (٩) المرجع السابق : ص ت.
- (١٠) المرجع السابق ص خ . و.
- (١١) المرجع السابق ص ٤٠-٤١.
- (١٢) درية شفيق، إبراهيم عبده، تطور النهضة النسائية في مصر- مكتبة الأدب - فبراير ١٩٤٩، ص ٧٤، ٧٥.
- (١٣) بنت النيل : سبتمبر ١٩٤٦ - لماذا نجحنا بأسرع ما كنا بأمل - ص ٤٠، ٤٢.
- (١٤) درية شفيق، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ص ٧٠، ٧١.
- (١٥) طلعت حرب : تربية المرأة والحجاب - الطبعة الثانية - مطبعة المنار ١٩٣٣ هـ - ص ٢٧.
- (١٦) المرجع السابق ، ص ٩٢.
- (١٧) دورية شفيق، إبراهيم عبده : المرجع المذكور، ص ٩٩.
- (١٨) أريك دافيز مازق اليورجوازية الصناعية في العالم الثالث - تجربة بنك مصر ١٩٢٠-١٩٤١ ترجمة سامي الرزاز - مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت ١٩٨١، ص ٦٨.
- (١٩) محمد طلعت حرب - بعض خطية ومقالاته ومحاضراته - مطبعة مصر - ١٩٥٧ ص ٦٩.
- (٢٠) عزمى الدويرى : المرأة المصرية عن قاسم أمين - المجلة الجديدة مارس ١٩٣١ - ص ٦٠١.
- (٢١) ملك حفنى ناصف : آثار باحثة للبادية - ١٨٢٦ - ١٩١٨ - جمع وتبويب مجد الدين حقنى ناصف - تقديم مهير القلماوى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٢، ص ١٩١.
- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٢٨١.
- (٢٣) شبلى شميل : مجموعة الدكتور شبلى شميل - مطبعة المعارف - للقاهرة ١٩٠٨ - ص ٩٨، ١٠٢.

- (٢٤) سعاد الرملي : كفاح المرأة - الطبعة الأولى - دار الثقافة الحرة ١٩٤٨ - ص ٣١ .
- (٢٥) درية شفيق ، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ص ٧١ .
- (٢٦) نبوية موسى : مجلة الثقافة - السنة الأولى - العدد الثاني - أكتوبر ١٩٣٧ - ص ١٢ .
- (٢٧) المغربي : الحجاب والسفور ، المرأة المصرية ، العدد العاشر - السنة الأولى - ديسمبر ١٩٢٠ - ص ٣٤٧ .
- (28) Votikiotis (P.J.) The history of Egypt, London, third edition, 1985,P.231.
- (٢٩) إسماعيل مظهر للمرأة في عصر الديمقراطية والنهضة المصرية ، للقاهرة ، بدون تاريخ ص ٢٠٠ .
- (٣٠) المرجع السابق ص ١٢٢ .
- (٣١) المرجع السابق ص ١٢٥ .
- (٣٢) المرجع السابق ص ١٢٦ .
- (٣٣) المرجع السابق ص ١١٨ .
- (٣٤) أنجي افلاطون : نحن النساء المصريات ، مطبعة السعادة ١٩٤٩ ، ص ٦٦ .
- (٣٥) نبوية موسى : المرجع المذكور ص ٨٨ ، ٨٩ .
- (٣٦) إسماعيل مظهر : المرأة في عصر الديمقراطية ص ١٧٦ .
- (٣٧) أنجي افلاطون : المرجع المذكور ص ٦٧ .
- (٣٨) المرجع السابق ص ١٥ .
- (٣٩) عبده البرقوقي : الحركة النسائية ، المرأة المصرية - العدد الأول يناير ١٩٢٠ .
- (٤٠) النذير : العدد ٢٥ - السنة الأولى - ٢٠ شعبان ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م - ص ١٨ .
- (٤١) النذير العدد ٢٢ - السنة الأولى ٣٠ شعبان ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م - ص ١٩ .
- (٤٢) درية شفيق ، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ص ٧٥ .
- (٤٣) المرجع السابق ، ص ٧٧ .
- (٤٤) سلامة موسى : اليوم والغد المقدمة ص ٧ .
- (٤٥) درية شفيق ، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ص ١٤٣ .
- (٤٦) إسماعيل مظهر : المرجع المذكور ، ص ١٨٨ .
- (٤٧) إسماعيل مظهر : المرجع المذكور ص ١١٥ ، ١١٣ .
- (٤٨) قاسم أمين - كلمات ، مطبعة للجريدة ، القاهرة ، ٩٠٨ ص ٣٦ .
- (٤٩) المرجع السابق ، ص ٣٧ .
- (٥٠) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

- (٥١) منيرة ثابت : «بأ هذه العجلة للحرام . وما هذه النمرة الدينية، الأمل - العدد الثالث - السنة الأولى - ٢١ نوفمبر ١٩٢٥ .
- (٥٢) المرجع السابق، ص ٣ .
- (٥٣) محمد على عطية : النهضة النسوية في ربع قرن «مجلة الإصلاح الاجتماعي»، - أول مايو ١٩٤٣ - ص ٢٢ .
- (٥٤) إسماعيل مظهر المرجع المذكور ص ١٨٨ .
- (٥٥) درية شفيق، إبراهيم عبده : المرجع المذكور ، ص ٢٧ .
- (٥٦) منيرة ثابت : الأمل - السنة الأولى - العدد الثالث - ٢٥ نوفمبر ١٩٢٥ .
- (٥٧) منيرة ثابت : الأمل - ٢٩ مايو ١٩٢٦ - ص ٤٦ .
- (٥٨) أنجي افلاطون : المرجع المذكور ص ١٦ - من كلمة مكرم عبيد أمام البرلمان - لمناقشة قانون جريمة الزنا .
- (٥٩) أحمد لطفي السيد، المرأة أيضاً، الجريدة ٢٠ نوفمبر ١٩٠٨ .
- (٦٠) محمد حسين هيكل (حياتنا العقلية الحاد أم اصلاح) الجديد إيريل ١٩٢٨ ص ٥ .
- (٦١) محمود عزمى (تعليم البنات في نظر بعضهم) الاستقلال ٢٦ أغسطس ١٩٢٢ العدد ٦٠ ط ١ .
- (٦٢) إسماعيل مظهر المرجع المذكور ص ١٩١ .
- (٦٣) نبوية موسى النساء والقضاء السياسة ٢٦ أكتوبر ١٩٢٥ ص ٣ .
- (٦٤) سلامة موسى نظرية للتفسير الاقتصادي للتاريخ للمجلة الجديدة نوفمبر ١٩٣٣ المجلد الثاني ص ١١ .
- (٦٥) سلامة موسى الدنيا بعد ٣٠ سنة مطبعة المجلة الجديدة فبراير ١٩٣٦ ص ٤٠ .
- (٦٦) إسماعيل مظهر المرجع المذكور ص ١٢٣ .
- (٦٧) المرجع السابق ص ١٢٠ .
- (٦٨) أنجي افلاطون المرجع المذكور ص ٢٣ .
- (٦٩) سعاد الزملكي كفاح المرأة الطبعة الأولى دار الثقافة الحرة ١٩٤٨ ص ٣١ .
- (٧٠) منيرة ثابت (ثورة في البرج العاجي) مذكرات في عشرين عاماً... دار المعارف للطباعة والنشر ١٩٤٥ ص ٣١-٣٢ .
- (٧١) المرجع السابق ص ٣١ .
- (٧٢) إسماعيل مظهر المرجع المذكور ص ١٤٧ .
- (٧٣) أنجي افلاطون المرجع المذكور ص ٧٤ .
- (٧٤) خالد محمد خالد من هذا نبأ الطبعة السابق يوليو ١٩٥٤ ص ١٨٥ .
- (٧٥) المرجع السابق ص ١٨٥ .





الفصل السابع

القومية المصرية



من الثابت أن مفهوم القومية لم يظهر إلى الوجود إلا بانهيار النظام الإقطاعي وصعود البورجوازية، وتوحيد الوطن ونبذ الانقسام السياسي والسيطرة على السوق القومي وإنجاز ترابط عن طريق شبكة من المواصلات لكافة أنحاء الوطن، ومن ثم وبالضرورة سقوط الأيديولوجية الإقطاعية التي تركزت في أساسها على الحكم الأنوقراطي والثيوقراطي (الديني). ومن هنا يتم اعتماد القومية القائمة على المصالح القومية ووحدة السوق القومية دون الأساس الديني الذي ساد العصور الوسطى.

وكان من الطبيعي أن يكون «رفاعة الطهطاوى» أول مفكر دعا إلى القومية المصرية، فأصبح بذلك الرائد الأول للفكر القومي في مصر والمؤسس الأول لتيار «القومية المصرية» ويرتكز الفكر السياسي لرفاعة الطهطاوى على ثلاثة دعائم، هي القومية المصرية والديمقراطية الليبرالية والدعوة إلى الأخذ بأسباب ومقومات الحضارة الأوروبية في عصره<sup>(١)</sup>.

ورفاعة الطهطاوى في علاقته الوثيقة بالفكر البورجوازي الحديث ومشاركته لصياغة بدايات المشروع القومي المصري بقيادة الطبقة الوسطى المتمثلة في كبار ملاك الأرض، ودورها خاصة في عصر الخديو إسماعيل، كان من الطبيعي أن يستشرف آفاق الفكرة القومية وارتباطها «بالمصالح» و«الوطن» في مواجهة الرابطة الدينية:

والقومية المصرية جاءت فى مواجهة الفكرة أو الاتجاه السياسى المهمين ألا وهو الجامعة «الإسلامية»، وكان من الطبيعى أن تبرز فكرة الجامعة الإسلامية فى مواجهة سيطرة الغرب وأوروبا على الشرق الإسلامى، وكان من الطبيعى أيضاً أن تلتف هذه البلدان حول الدولة العثمانية وتؤيد فكرة الجامعة الإسلامية لمحاولة الخلاص من الاحتلال الإنجليزى خاصة بالنسبة للمصريين، ولكن بعد ما تبين لهم أنه من الممكن أن يتركوا فرنسا وإنجلترا والدولة العلية وأن يعتمدوا على أنفسهم، بزغ إلى الوجود الإحساس القومى وساد صراع - خاصة بعد ١٩٠٤ - بين تيارين فكريين، تيار القومية المصرية ويمثله أصدق تمثيل أحمد لطفى السيد، وتيار الأمة الإسلامية ويمثله الشيخ رشيد رضا.

وفى هجوم رشيد رضا حول فكرة المواطنة كتب «فهذه الحكومة الإسلامية (يقصد الحكومة المصرية) تجعل لأدنى أجبر قبطى من الحقوق فى بلادها ما لا تجعله لأعظم أمير من شرفاء المسلمين يقيم فيها خاضعاً لحكومتها قبل أن تنتم له تلك المدة (١٥ سنة) فيها، ومن نال هذه الجنسية بشرطها كان له من الحقوق مثل ما لغيره من المصريين سواء كانوا من آل فرعون الذى لعنه الله أم كانوا من قوم موسى الذى كلمه الله» (٢).

ويهاجم رشيد رضا أيضاً «جريدة السياسة»، ناشرة هذه الدعاية ومؤيدة جمعيتها وأفرادها حتى بعد مناصرتها الشيخ على عبد الرازق المجاهر باللاتينية التى اخترعت من عهد قريب معنى زعمت أنه هو الذى يحل محل الدين فى التكوين المعنوى للأمم والشعوب وضم الملايين منهم إلى جامعة واحدة، وهو ما يعبرون عنه بالثقافة القومية، وإذا كان هؤلاء الملاحدة المصريون يدعون إلى الوطنية بالمعنى الاجتماعى العصرى وهو تمايز الأقوام والشعوب وتكوينها بأوطان محدودة تضمها دون ما هو أوسع من ذلك الجوامع من والمقومات كالدين واللغة» (٣).

أما اتجاه القومية المصرية، والذى يعتبر أحمد لطفى السيد رائده الحقيقى من زاوية تماسك المفهوم «القومى»، عنده «فى العصر الذى ارتفعت فيه السياسة المصرية

فى أحضان فرنسا وتركيا نستجد بالأولى نستعديها على إنجلترا مستغلين ما بينهما من حزازات ومنافسة وتعلق بخيط العكبوت فى علاقتنا بالعثمانيين مستغلين سيادتهم الإسمية على مصر، نادى بالاستقلال يحيى بذلك الفكرة الوطنية الصحيحة التى قامت عليها الحركة العربية<sup>(٤)</sup>.

ويذكر لطفى السيد «لا شبه عند أحد منا فى معنى كوننا أمة متميزة، عما عداها بمشخصات خاصة بنا لا يشاركنا فيها غيرنا من جميع الأمم، لنا لون خاص وميول خاصة ولغة واحدة شاملة ودين للأكثرية واحد، وكيفيات فى تأدية أعمالنا، ودم يكاد يكون واحد يجرى فى عروقنا، ووطننا محدود الجهات بحدود طبيعية يفصلنا عن غيرنا لا محدود وهمية كما هو الواقع فى بعض الممالك. ولكن بحدود طبيعية، تكاد تجعلنا فى معزل عن أعدائنا، لنا تاريخ قديم ذو مراتب وأقدار اتصلت سلاسله بحلقات متينة، فأصبحت سلسلة واحدة أولها قبل التاريخ وآخرها هذه الحلقة التى نقطعها»<sup>(٥)</sup>.

ويستطرد لطفى السيد أن هذه المقومات والمشخصات القومية المادية والمعنوية الوراثية والكسبية من شأنها أن تجعل رابطة الجنسية أقوى منها فى أكثر الأمم.... إن العوامل الموضوعية، عوامل الإقليم والقراية والنصب والاشتراك فى المنافع قد أخرجت من أهل مصر عجيبة واحدة هى أم هؤلاء المصريين على السواء<sup>(٦)</sup>.

ويقرر لطفى السيد بناء دعوته «للوطنية المصرية، أن كل وسائل العمل لمصلحتنا فلا يعوزنا الذكاء ولا الوطنية ولا الاستعداد لكن يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن على الأخذ بمنفعتيها وتتناول فى ذلك على أوهام أو خيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربى أو الجامعة الإسلامية... ولكن يجب علينا أن نساعد المدنية للحاضرة على تنقية عناصر الصفات التى تولدت من نقص الاعتقاد بمصريتنا أى بأن لنا وجوداً خاصاً ومنافع يجب علينا تحصيلها بصرف النظر عما إذا كان هذا السعى يأتلف مع أفكارنا القديمة أو يتخلف عنها»<sup>(٧)</sup>.

ويخلص لطفى السيد إلى حقيقة أكثر تحديداً فى مسألة «الوطنية، والدين، علمنا التاريخ وطبائع البشر أنه لا شىء يجمع بين الناس إلا المنافع فإذا تناقضت المنافع

بين قلبين استحال عليها أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية أو وحدة في الدين، وأن أبلغ مثال على ذلك هو انشقاق المسلمين على أنفسهم في خلافة أمير المؤمنين على بن أبى طالب مما هو مشهور ومأثور<sup>(٨)</sup>.

وخلاصة القول «كان لطفى السيد صاحب مفهوم القومية الليبرالية وهو المبشر بفكر علمانية «القومية العصرية» على أن وحدة المكان والطابع القومى لا وحدة اللغة والدين هما اللذان يشكلان الأمة التى تمتلك داخل بنيتها العنصرية مجموعة من السمات الخاصة المميزة لهذه الأمة فقد تكونت الأمة المصرية على مر تطورها من «النواة الفرعونية» التى قامت فى العصور القديمة مكونة مجتمعاً فريداً وهكذا انطلقت الليبرالية المصرية من الاعتراف بالمصلحة المشتركة، وبعد العقد الاجتماعى لا استناداً إلى صلابت القرابة والعادات، وأعلن أن الأمة صاحبة السيادة على أسس الحرية المدنية والسياسية والمتمثلة بالدستور وتوزيع السلطة، وتدعيم الاقتصاد وانتهاج سياسة قومية فى مجال التطور بمساعدة أوروبا»<sup>(٩)</sup>.

وفى مقال لغزاد فلتاؤوس عن «الوطنية والدين ووجوب الفصل بينهما» نادى فلتاؤوس فى مواجهة أفكار محمد فريد وجدى الخاصة «بالجامعة الإسلامية» على صفحات «الدستور» أن الدين هو علاقتى بالله جل ثناء والذى يعلم ما ظهر منى وما بطن، والسياسة إن كنت سياسياً هى علاقتى بالناس فيما يسعد البلاد ويخلصها من أمراضها وعللها.. ومصر لا تستقل إلا إذا اتحد كذلك المسلمون والأقباط والإسرائيليون والأجانب المستوطنون فيها، وأن لها أن تتحد وتجمع كلمتها، وأنت تنادى من أم رأسك «بالجامعة الإسلامية» فإن العقلاء الذين يقولون «مصريون قبل كل شىء» لا يدعون الناس إلى هجرة الدين - معاذ الله - ولكن يحظرون مزجه بالسياسة ومزج السياسة بالدين، يا قادة الأفكار يا دعاة الوطنية، قولوا كما قال حضرة أحمد بك زكى لكم الفاضل الحكيم «مصريون قبل كل شىء» بل قولوا كما قال عيسى عليه السلام دع ما للقيصر لقيصر وما لله لله<sup>(١٠)</sup>.

ويرى سلامة موسى «إن الدين الآن ليس بمشترك الجماعات وإنما عقيدة يعتقدها الفرد في علاقته بالكون ويسدولى أنه لا يمكن أن يتفق أثنان في العالم في عقيدة دينية كما لا يتفقان في ملامح الوجه فديانة المستقبل هي ديانة فردية وليست جماعية بل هي صوفية حرة لا يتقيد فيها فرد ربما يؤمن به فرد آخر أو أمة أخرى» (١١).

ويستنكر سلامة موسى «أن نعتد على جامعة دينية بينما في العالم نظرية تقول أن الإنسان لم يكن راقياً فانهبط كما تقول الأديان بل كان منحطاً فارتقى، نعى بها نظرية التطور، بل كيف يمكن لإنسان مستنير قرأ تاريخ السحر والعقائد أن يطلب منه أن يحترم جامعة دينية، إن الجامعة الدينية في القرن العشرين وقاحة شنيعة» (١٢).

ويتساءل موسى «هل الغاية التملص من أسياذ الشرق والتاريخ العربي؟ أن نقول وطنية فرعونية مقصورة على مصر وتاريخها؟ ويجب «لمت أشك في أننا لو فعلنا ذلك لكان أصلح لنا، فمصر وطننا وماذا يعيننا إذا كئينا على درس تاريخه؟ وخاصة إذ ثبت أن مصر هي أصل حضارة العالم القديم كله فكأننا ندرس العالم ندرسها.. فالمصري يمتاز بأنه ينير أذهاننا عن نشوء الحضارات. لا نفعل ذلك لكي نعرف رأى وجوب تأكيده أننا ونحن نخلع أنفسنا من الشرق لا نفعل ذلك لكي نعود إلى وطنية فرعونية، كلا إنما نريد وطنية مصرية حديثة تنتهج منهج القرن العشرين في الوطنية والقوميات وتسير على المبادئ الأوروبية فيها» (١٣).

ويرى محمد حسين هيكل أن هناك اتصالاً بين مصر الحديثة ومصر القديمة، اتصال نفسى وثيق «فكثيرون يحسبون ما طرأ على مصر منذ عصر الفراعنة من تطورات في نظام الحكم وفي العقائد الدينية وفي اللغة، وفي غير ذلك من مقومات في حياة الأمم قد فصل هذه الحاضرة بين الأمة المصرية القديمة فصلاً حاسماً جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادي النيل في ألوف السنين» (١٤). وكانت دعوة هيكل بأن الأمة المصرية ترتبط نفسياً بالأمة المصرية القديمة بل «إن الطقوس الدينية للمسلمين والمسيحيين المصريين تأخذ الكثير من الطقوس الفرعونية وكثير من الأساطير والعقائد والعادات يمت بصلة وثيقة للفراعنة

ومن ثم فطينا أن نبت في الشعب روح القومية وروح الإنتاج المحلي وأن أول ما نولي وجوهنا ليكون شطر الأدب الفرعوني، قبل كل شيء فهو تراث الآباء والأجداد... فإن لم يكن للكاتب ملكة ينميها أو وجدان يستمد، من الأدب الفرعوني فليولى وجهه شطر الأدب الرفيع،<sup>(١٥)</sup>.

ولقد واجهت هذه الدعوة - إلى «الفرعونية» عند سلامة موسى ومحمد حسين هيكل - واجهت خصوما عديدين، ولقد كان دفاعهم الجوهري أنها محاولة من قبل أصحاب هذا الاتجاه لإضعاف الاتجاه الإسلامي والعربي في مصر والعودة إلى الفرعونية التي انقطعت وشائجها الثقافية والفكرية والأدبية ولم يعد لها أثر يذكر<sup>(١٦)</sup>.

يرى هيكل وموسى أن «الفرعونية» تتجلى في أبهى صورها في تراث حضارى ضارب في الجذور وخاصة في الريف المصرى الذى لم يتعرض لتغيرات وافدة، بالإضافة إلى قدرته البالغة على الحفاظ على التراث.

والحقيقة أن «الفرعونية» كانت أحد محاولات التمسير وفى محاولة لخلق ثقافة وأدب قومى بدلاً من الثقافة العربية، ولقد اتخذت أكثر أشكالها حدة فى اقتراح عبد العزيز فهمى باشا باستخدام الحروف اللاتينية بدلاً من الحروف العربية فى الكتابة والدعوة لاستنهاض التراث الفرعوني، والسعى إلى تأكيد الرابطة بالغرب الأوروبى.

وطه حسين يرى أن لا ينبغى أن يفهم المصرى أن الكلمة التى قالها إسماعيل وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا، قد كانت فناً من فنون التمدح أو لوناً من ألوان المفاخرة وإنما كانت دائماً جزءاً من أوروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية فروعها وألوانها<sup>(١٧)</sup> ويؤكد طه حسين «أنه من المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكون الدول»<sup>(١٨)</sup>.

وبدلل طه حسين على ذلك أن المسلمين أنفسهم منذ عهد بعيد قد عدلوا عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساساً للملك وهواما للدولة وليس من المهم أن يكون ذلك حسناً أو قبيحاً، وإنما المهم أن يكون حقيقة واقعة، وما أظن أحداً يحاول فى أن المسلمين قد



أقاموا سياستهم على المنافع العملية وعدلوا عن إقامتها على الوحدة الدينية والنفوية والجنسية أيضاً قبل أن يفتى القرن الثاني للهجرة حين كانت الدولة الأموية فى الأندلس تخاضم الدولة العباسية فى العراق فالمسلمون إذن قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة وهو السياسة شىء والدين شىء آخر وإن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوموا على شىء آخر<sup>(١٩)</sup>.

وأما إقدام طه حسين على الترويج للقومية المصرية مفاداه فى الدعوة لانفتاح مصر على الحضارة الأوروبية دون تحفظ فإننا نجد تفسيره وليس تسويغه فى انبهاره شأن ذلك شأن غالبية المثقفين المصريين والعرب الذين نهموا علومهم فى الغرب وأمام ظاهرة القوة والتقدم المادى الذى أتاحتها هذه الحضارة للشعوب التى عملت على تشييدها على أساس المعرفة الطمعية<sup>(٢٠)</sup>.

ويشارك أحمد زكى أبو شادى طه حسين بأن الرابطة التى تربط مصر هى الرابطة بالامم المتحضرة بعضها ببعض فى سبيل تدعيم المدنية الحديثة وأننا نسخر من أنفسنا بتقليد لا يشرفنا لو أن للتقليد شرقاً فكما أن لمصر أن نباهى بأن شمس التوحيد الأولى أشرقت فى ربوعها فى ديانة (أتون) التى تأثرت بها المسيحية ذاتها فكذلك لها أن تفخر بأدبها المصرى الصميم ولا نقول بتقليده فوجيه مائل لأعيننا فى الطبيعة المصرية من ناطقة وصامتة وإنما نقول بالتححرر من قيود الماضى التى ترسف فيها مستردين قوميتنا للخالصة كما فعل الترك فى يقطلهم الأخيرة ومعبرين عن هذه القومية فى أبنائنا وأعمالنا إذ كانت اللغة العربية بدل اللغة القبطية هى لساننا الشائع فليس معنى ذلك إن ننسى طابعنا المصرى الصميم وننساق إلى آداب الأمم الأخرى التى تتلطق بالعربية.. ولا يجوز أن نسمح لهذه الروابط أن تذهب إلى مدى العصبية الفاشمة حتى ننسى قوميتنا وحتى ننضحى من أجلها بشخصيتنا<sup>(٢١)</sup>.

ويؤكد حافظ محمود أن «المعقول إذن أن مجد العرب للعرب، أما الدين فهو للناس جميعاً، إذ أن مجد المصريين للمصريين وليس فى هذا خروج على العقيدة ولا على حدودها ولا عن إخوة الجيرة الجغرافية أو التاريخية فأنت ترى أوروبا المسيحية ولكنها

ليست قومية مسيحية<sup>(٣٢)</sup> ويشارك توفيق الحكيم حافظ محمود «أن اختلاطنا بالروح العربية هذا الاختلاط كاد يفسينا أن لنا روحاً خاصة ولا بد لنا أن نعرف من المصري؟ ومن العربى؟

ويجب الحكيم فى شكل من المقابلة بين المصرية والعربية «فمصر منحتها الطبيعة الخير واليسر وسهولة العيش وكفتها مشقة الجهاد فى سبيل المادة أستلقت منذ الأزل تتأمل ما وراء المادة، أما حظ العرب أمة نشأت فى فقر لم تعرفه أمة غيرها صحراء فقراء قليل من الماء يثير للحرب والدماء جهاد وكفاح لا ينقطعان فى سبيل العيش والحياة أمة لاقت الحرمان وجها لوجه... فكان حتما عليها ألا تحس المثل الأعلى فى غير الحياة الهنيئة والجنت الخضر والماء الجارى وألوان النعيم والذائذ التى لا تنضب ولا تنتهى.. أمة بأسرها حلمت بلذة الحياة، ولذة الشبع فأعطاهم ربها اللذة ومنحها الشبع... كل تفكير العرب وكل فن العرب فى لذة الحس والمادة لذة سريعة منهومة مختطفة اختطافاً لأن كل شىء عند العرب سرعة ونهب واختطاف»<sup>(٣٣)</sup>.

ويواصل الحكيم «إن العرب لديهم الحياة هى السرعة إلى اللذة فلم تفتح أمة بأسرع ما فعلت العرب بحضارات مختلفة فاخطفوا من أطايبها اختطافاً ركضا على ظهور الجياد... لا استقرار فلا تأمل وحيث لا تأمل فلا ميثولوجيا ولا خيالاً واسعاً ولا تفكيراً عميقاً ولا إحساس بالبناء ولهذا السبب لم تعرف العرب البناء سواء فى العمارة أو فى الأدب أو فى النقد وإذ عاش اليوم فانما يعيش بالزخرف، والزخرف عند العرب وليد ذلك الحلم باللذة والترف، كل شىء عند العرب زخرف الأدب نثر شعر لا يقوم على البناء فلا ملاحم ولا قصص ولا تمثيل إنما هو وشى مرصع جميل بلذة الحسى (فسيفساء) اللفظ والمعنى وأريستو العبارات والجمال وكذلك التصوير عند العرب على جماله ليس إلا مجرد تزيين وزخرف للكاتب والمخطوطات قد يكون للدين دخل فى تأخر النحت والتصوير عند العرب لكن أنى أعتقد فى براءة الدين فإن العرب كانوا دائماً ضد الدين كلما وقف الدين دون رغبات طبائعهم، ولقد حرم الدين الشراب فاحلوا هم الشراب فى قصور الخلفاء وما وصفت الخمر ولا مجالس الخمر فى أدب

باحسن ما وصفت في الأدب العربي ولا شيء في الأرض ولا في السماء يستطيع أن يحول بينهم وبين اللذة<sup>(٢٤)</sup> وعلى هذا يخلص «الحكيم» أنه من المستحيل إذن أن ترى الحضارة العربية كلها أي ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذي تفهمه مصر والهند من كلمتي الروح والفكر وأن العرب أمة عجيبة تحقق حلمها في هذه الحياة فتشبت تشبت المحروم وأبت إلا أن تروى ظمأها من الحياة وأن تعب من لذاتها عباً قبل أن يزول الحلم ويعود شقاء الصحراء وقد كان<sup>(٢٥)</sup>.

من ثم فعند الحكيم «أن مصر والعرب طرفاً نقيض، مصر هي الروح هي السكون هي الاستقرار هي البناء.. والعرب هي المادة هي السرعة هي الزخرف مقابلة عجيبة بين مصر والعرب وجهها الدرهم وعنصرها الوجود»<sup>(٢٦)</sup>.

ويرى الحكيم أن الفكر المصري ثابت رغم تغير الظروف فإن «الأفكار في مصر أفكار ثابتة لم تتغير إلا قليلاً منذ عهد الأساطير الأولى حتى اليوم ذلك لأنها متصلة بصميم الأرض ومستوحاه من نفس الإنسان وعقائده ودياناته وخرافاته إنما تولد من مظاهر الحياة حوله في الواقع أن «مصر كان تؤمن إيماناً عجيباً بانتصارها على الزمن رمز (العدم) بالبعث الدائم، تلك فكرة أساسية من أفكار مصر الثابتة، ولدت في العهد الفرعوني الوثني الأول. فهل تزايلت مع العهد المسيحي أو مع العهد الإسلامي؟ كلا لم تتزايل ولم تكن مصر تقبل اعتناق المسيحية أو الإسلام ديناً لها ولم تجد في هذين الدينين فكرة البعث في جوهرهما وليهما وقد رفضت مصر دين (إسرائيل) لخلوه من تلك الفكرة التي لا تعيش مصر بغيرها، البعث هو تشيد مصر الخالدة يغنيه النيل من كل عام والنبات والطيور والسماء والشعراء»<sup>(٢٧)</sup>.

ويعد استعراضنا تطور «القومية» المصرية والتي تناولها الكثيرون بمصطلح «الوطنية» فلقد بدأت هذه الفكرة غامضة في رحم المجتمع الإقطاعي، وما أن غادرت الحملة الفرنسية مصر حتى ظهرت إلى الوجود إرهابات القومية المصرية، ولقد عبر عنها رفاة الطهطاوي، ثم ما لبث أن ظهرت بالمفهوم الواضح الجلى مع بدايات هذا القرن، وأخذت طابعاً علمانياً واضحاً، وأصبحت في مواجهة وصراع مع كل الروابط

التي تصل مصر بالدولة العثمانية، ثم جاءت ثورة ١٩١٩ لتسود فكرة القومية المصرية سيادة كاملة، وتتضاءل بجانبها الروابط الأخرى حتى الروابط ذات الطابع العلماني مثل الرابطة العربية أو الرابطة الشرقية. ولكن الخلل البنيوي الخطير في تركيب الطبقة الاجتماعية التي أقدمت على التطوير الرأسمالي وإقرار وحدة الوطن المصري وتثبيت دعائم قوميته هذا الخلل والضعف، لم تستطع إلا أن نزاحمها الرابطة الدينية منذ بداية العقد الرابع من منتصف هذا القرن.

## المراجع

- (١) حسن عبد العزيز - الطليعة يناير ١٩٦٧، ص ١٠٠.
- (٢) السيد محمد رشيد رضا - المسلمون والقبط. والمؤتمر المصري - مطبعة المنار - الطبعة الأولى ١٣٣٩هـ - ص ٧٣.
- (٣) السيد محمد رشيد رضا - المنار - المجلد السابع والعشرون - ١٣ أبريل ١٩٢٦ ص ١١٩.
- (٤) إسماعيل مظهر (مقدمة) كتاب تأملات في الفلسفة والأدب والاجتماع دار المعارف للطباعة والنشر ١٩٤٩.
- (٥) أحمد لطفى السيد : تأملات في الفلسفة والأدب والاجتماع - دار المعارف للطباعة والنشر ١٩٤٩ ص ٦١.
- (٦) المرجع السابق ، ص ٦٢.
- (٧) أحمد لطفى السيد : المرجع السابق ص ٧٢، ٧٥.
- (٨) أحمد لطفى السيد قصة حياتى كتاب الهلال - دار الهلال مايو ١٩٨٢ ص ٩٧.
- (٩) ذ.أ. ليفين : تطور الفكر الاجتماعى العربى ١٩١٧ - ١٩٤٥ - ترجمة أنور محمد إبراهيم - العالم للجديد - القاهرة ١٩٧٨ - ص ٨٥.
- (١٠) فؤاد قلناؤوس : الوطنية والدين ووجوب الفصل بينهما - مصر أكتوبر ١٩٠٨.
- (١١) سلامة موسى والغد ص ٢٤٠.
- (١٢) سلامة موسى : اليوم والغد ص ٢٤١.
- (١٣) المرجع السابق ص ١٤٣ - ١٤٤.
- (١٤) محمد حسين هيكل : ثورة الأدب - مطبعة السياسة ١٩٣٣ ص ١٤٠.
- (١٥) محمد حسين هيكل - ثورة الأدب ص ١٤٨.
- (١٦) محمد محمد حسين فى وكر الهدامين - للناسر عبد المهيم أبو السمح أمام المسجد الحرام - بدون تاريخ ص ٣٤.
- (١٧) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر - مطبعة المعارف - القاهرة ١٩٣٨ ص ٢٦.
- (١٨) المرجع السابق ص ١٦.
- (١٩) المرجع السابق ص ١٦، ١٧.
- (٢٠) على سعد، طه حسين ، العقلانية، الديمقراطية - الحداثة ، مؤسسة عيبال، دمشق، ربيع ١٩٩٠ - ص ٢٢٦.

- (٢١) أحمد زكي أبو شادي أدبي يناير - مارس ، المجلد الثاني ١٩٣٧ ص ٦٢ .
- (٢٢) حافظ محمود : المجلة الجديدة - فبراير ١٩٣١ ص ٤٧٤ ، مصر بمجدها أولى .
- (٢٣) توفيق الحكيم : تحت شمس الفكر - دار الآداب ١٩٣٧ ص ٥٥ .
- (٢٤) المرجع السابق ص ٥٦-٥٧ .
- (٢٥) المرجع السابق ص ٥٨ .
- (٢٦) المراجع السابق، ص ٦٠ .
- (٢٧) المرجع السابق ص ١٠١، ١٠٢ .

الفصل الثامن

الرابطة العربية





عندما طرح إبراهيم باشا أثناء فتوحاته الكبرى لبلاد الشام إنشاء دولة عربية كان الدافع الأساسي وراءها دافعاً سياسياً بالدرجة الأولى، فلم يكن إبراهيم باشا رافضاً للرابطة الدينية مع دولة الخلافة، إنما كان يجد مسوغاً تاريخياً للشعوب التي قام بفتح بلدانها في مواجهة الإمبراطورية العثمانية، وسرعان ما فشل هذا المشروع على أثر تدخل الدول الأجنبية لتحجيم أطماع وطموح محمد علي، فعادت الفكرة العربية في مصر أدراجها.

وعلى أثر الاحتلال الإنجليزي لمصر، اتجهت الحركة الوطنية في معظمها إلى الارتباط بالدولة العثمانية لما لها من حقوق سيادية على مصر في مواجهة الاحتلال وقد أدى ذلك الموقف إلى عزل مصر عن الشرق العربي، والذي كان يزرع تحت الحكم العثماني، فبينما كانت مصر تستعين بدولة الخلافة لإخراج الإنجليز، كانت شعوب الشرق العربي - حيث بدأت الظروف مواتية لانبثاق حركة قومية عربية - تكافح في سبيل تحريرها من السيطرة العثمانية ونتطلع إلى تأييد إنجلترا والدول الأوروبية؛ فأعداء مصر كانوا حلفاء الحركة القومية في المشرق.. وأعداء الحركة القومية العربية كانوا حلفاء الحركة الوطنية المصرية<sup>(١)</sup>.

وكان لهيمنة اتجاه «الجامعة الإسلامية، أثر واضح في خفوت صوت هذه الرابطة، وحين ضعفت «الجامعة الإسلامية، على أثر إلغاء الخلافة العثمانية كانت «القومية المصرية، تصعد كتيار أساسى للحركة الوطنية المصرية.

وعلى الرغم من ذلك فقد كان إدراك الكثيرون منذ فترة مبكرة بأن «القومية العربية» رابطة غير دينية وتجمع العرب مسلمين ومسيحيين في رابطة من العنصر ولعل رد المؤيد، واستنكارها ما كتبه عبيد الله صاحب جريدة «العرب» في الأسبانية والذي ينكر على المسيحيين عروبتهم ردت المؤيد «أيها الكاتب أنت تحاول أن تلقى بذور الشقاق بين قوم اتحدت مصالحهم واتحدت كلمتهم، ثم نساءلت المؤيد «كيف يضرب هذا الكاتب النصارى في بلاد العرب هذه الضربة المؤلمة، فيضيع أصولهم، الذين يعتزون بها ويقول مادمتم غير مسلمين فليستم من العرب ولا العرب منكم.. وليس بعد هذا العمل من جهل وحماسة» (٢).

ولعل هذا المقال يكشف عن جانب هام من جوانب الفكرة القومية العربية.. وهي كونها فكرة علمانية لا تقوم على أسس الروابط الدينية، وأن المسيحيين لعبوا دوراً خلاقاً في بناء الحضارة العربية مع المسلمين وأنه لا يمكن أن يكون الطابع العام للحضارة العربية دينياً (٣) وعلى الرغم من هذا الوضوح في تلك الفترة المبكرة من القرن العشرين، بأن الرابطة العربية رابطة غير دينية، غير أن الكثير كان دائم الخط بين العروبة والإسلام مما حدا بالكثيرين إلى التأكيد على المفهوم الصحيح لتلك الرابطة.

فحافظ محمود يرى «أن الذين يلتصقون روح العربية من ناحية الدين فإنما يمسون الدين الإسلامي بضرر فادح، إذ يجعلون الإسلام الذي جاء به نبيه العظيم رسالة للإنسانية كلها مقصوراً على العرب، فيجاورون بهذا اليهود الذين يريدون بكل ما قدر لهم من إرادة أن يجعلوا فلسطين وطناً لأصحاب دين بعينه، ليخرج من فلسطين كل مسلم ومسيحي إلى بلد آخر» (٤).

ويؤكد منصور فهمي «أن العرب منذ تكونت لغتهم مع تعدد لهجاتهم، ومع تعدد قبائلهم وفي عباداتهم عرفوا رابطة العروبة كانت من الشدة بحيث لم يصل إليها ومن تعدد العبادات أو اختلاف القبائل وتوثقت هذه الرابطة توثقاً ظهرت آثاره في تعابيرهم اللغوية، فمنذ القدم جرى على ألسنتهم حول معنى الأخوة في معنى العروبة

كيانا لا يفتقر إلى مدد من دين، أو مدد من قبيلة أو إقليم حسبه أن تعدد لغة العروبة وما تعبر عنه من مألوفات ذهنية أو عادات مرعية أو تخيلات وأوهام تحدت من الغابر<sup>(٩)</sup>.

ويرى منصور فهمي «إن العروبة كرابطة تتضمن داخلها الإسلام باعتباره ديناً قد جاء، وتبنى الإسلام لأخلاق وصفات العروبة، فلقد تدين أهل العرب بمختلف الديانات ولكن لغتهم العربية وما تحمله من آداب، لونت نفوسهم بذلك الأخلاق التي يصح أن نسميها إسلامية باعتبار إقرار الإسلام لها وتبنيها إياها<sup>(١٠)</sup>.

ويرفض فهمي تصور بعض المسلمين حين «ظنوا أن نصارى العرب خرجوا عنهم لاصطباغ نفوسهم بدين آخر، ولو أنهم فطنوا لميزوا بين العقيدة الدينية والشعائر وبين الصبغة السلوكية التي تحدت من اللغة وسائرها الدين الإسلامي<sup>(١١)</sup>.

وبهذا المعنى الذي يرى أن العروبة تحتوى الإسلام وتصبح إطاراً أشمل، وأن الإسلام جاء ليتوافق مع العروبة ويتطوع لتقاليدها وسلوكها كتب أحمد حسن الزيات «لا تستطيع مصر الإسلامية إلا أن تكون فصلاً من كتاب المجد العربي لأنها لا تغير مدناً لحيويتها ولا سنداً لقوتها ولا أساساً لثقافتها إلا في رسالة العرب<sup>(١٢)</sup>.

ويذكر نجيب شاهين في مجلة «الرابطة العربية»، «كان العرب قبل الإسلام عرباً لغتهم العربية، سواء في ذلك منهم النصراني واليهودي والوثني أو الصابئ وكان منهم الشعراء والبلغاء يتناشدون أشعارهم ويستشهدون بجوامع كلامهم لا فرق في ذلك بين يهودي ونصراني ووثني وقصيدة السموعل اليهودي في مطلعها.

إذا المرء لم يئنس من اللؤم عرضه      فكيل رداء يرتديه جميل

وقصيدتنا امرئ القيس وعمرو بن كلثوم التغلبيين النصرانيين كانتا معلقتين على الكعبة قبل الإسلام، ولم نسمع فيهما حجاج ولا لجاج على دين قائليهما ماداما عربيين، وفي عهد الإسلام لم يمانع بني أمية أن يكون شاعر الخليفة معاوية في أعز أيام خلافتهم الأخطل النصراني وأن يدل على يزيد دل الحبيب على المحب<sup>(١٣)</sup>.

ويوضح د. عبد الرحمن شهبندر «أن الرابطة العربية» هي دعوة مستندة على أساس صحيح وقائمة على قاعدة اجتماعية عملية لأن غايتها في الطور الحاضر الذي نعالجه وهو تثقيف جماعات متقاريين في عاداتهم متشابهين في تواريخهم متحدتين في غاياتهم بلغة شاملة يفهمونها وكلام مشترك يعرفون وزنه وقصارى القول أنها يراد بها كل الناطقين بالصناد» (١٠).

وإذا كان شهبندر يرى أن هذه الرابطة تقوم على قاعدة اجتماعية عملية نجد أن صاحب مجلة «الفتح» يؤكد على جانب المصلحة والمنفعة كأساس للرابطة فإنه «ليس مستحيلاً أن يتحقق حلم الحلف بين ممالك العرب على وجه تكون فيه المصلحة التامة لهم جميعاً، ولكل واحدة منهم على انفراد» (١١).

وفي حديث لمكرم عبيد القطب الوفدى القبطى لمجلة «كل شيء والعالم» إنه يجب أن نعمل متضامنين على إيجاد الوحدة العربية، الوحدة التي تنهض على اشتراك في الآلام والأمانى والتاريخ واللغة والعادات والتقاليد وفي الخصائص الجنسية العامة، نحن عرب من هذه الناحية ولنا الفخر في أن نكون كذلك» (١٢). إن هذا الميل العلماني الطبيعي لمكرم عبيد بحكم انتماؤه السياسي يكون مفهوماً في ضوء التأكيد دوماً من قبل دعاة هذه الرابطة على جانبها العلماني بشكل أساسي.

وفي اقتباس لإسماعيل مظهر من كتاب «آدم قابيل» الكاتب التركي عن مصطفى كمال يوضح مظهر هذا الخلط الذي ساد الشرق بين القومية والدين وأن مصدر ذلك وخاصة فيما يتعلق بالإسلام إنما يجيء من «هؤلاء الأنبياء الذين حكموا وساسوا الممالك، لم يقنعوا بأن يفرضوا على الناس أوامر الدين ونواهيه بل صبغوهم بأخلاقهم ودهنوهم بطلائهم، فإن الإسلام مثلاً قد صبغ المسلمين فضلاً عن الدين بصبغة الحياة العربية الاجتماعية في كل مكان وأن، واضطر الناس أن يقبلوا مذعنين لا الله والدين وحدهما بل حياة العرب العائلية والاجتماعية والخلق العربي والعادات العربية بصورة كلية واللغة العربية بصور جزئية كذلك لم يفرقوا بين الدين والقومية فإن الدين والقومية ظلاً في الشرق شيئاً واحداً طوال الأزمان» (١٣).

وهذا اللبس والذي استهجنه سلامة موسى عندما يذكر أنه «كثير ما اشتبك في مناقشة مع أحد هؤلاء الكتاب، فيعمد على الفور إلى أساليب القدماء ويجادلني بكلمات الدين حتى لقد وصفني أحدهم بأنى (غير عربى) أى قبطى. أى مسيحى. وهذا بلا شك أسلوب القدامى حين كانت العقائد الدينية كل الثقافة أو لا ثقافة غيرها»<sup>(١٤)</sup>.

ويرجع سلامة موسى هذا النمط من التفكير إلى مبادئ الثقافة الإقطاعية التى تنزع إلى تأليف الكتب فى العقائد الدينية والمناقشات الدينية. ولا يعنى أن موسى يؤيد الرابطة العربية، ولكن يسعى هنا لتأكيد جهل معارضيه وخاصة زكى مبارك حين لا يدرك أن «العربية، رابطة علمانية لا تفرق بين مسلم أو قبطى، ومن الجهل الربط ما بين الدين الإسلامى وبين «العربية، كجنس وتقاليد ولغة وعادات.. إلخ من مقومات تلك الرابطة، وينتقد سلامة موسى الحكومة المصرية «حين أسست مدرسة دار العلوم وقصرت الملتحقين بها على المسلمين دون المسيحيين أو اليهود إنما نظرت أيضاً هذه النظرة؛ أى أنها رأت ارتباط اللغة بالدين والتقاليد»<sup>(١٥)</sup>.

وهذا الخلط المتعمد بين العربية والدين الإسلامى إنما كان مقصوداً لأغراض المناوئة والمعارضة السياسية بين الخصوم أو بين الجهلة من القوم حين يتم هذا الربط بين العربية والدين، بينما مدرسة المنار ورائدها الشيخ رشيد رضا - رغم النزوع الفلسفى الواضح وصاحبة الدور الكبير فى الدعوة للخلافة الإسلامية... يؤكد الشيخ رضا أن اللغة العربية ليست لغة المسلمين وحدهم بل لكل العرب مسلمين ومسيحيين ويهود، بل إن كاتباً قبطياً يؤيد رشيد رضا فى رأيه، حين يؤكد أنه «من الخطأ الفاضح خلط اللغة والأدب بالدين، فإن اللغة لا تخص ديناً دون دين، والأمة العربية كان منها مسيحيون وإسرائيليون وصابئون وملحدون وقد نبغ فى الشعر والأدب عدد كبير منهم : ثابت بن قرّة، والأخطل، وبن ساعدة اسقف نجران. وهم مسيحيون السموعل وابن سهل وهما موسويان وغيرهم مما لا يدينون بدين الإسلام»<sup>(١٦)</sup>.

وعلى الرغم مما استعرضناه والذي يؤكد علمانية «الرابطة العربية، إلا أنه دوماً كانت هذه الرابطة هدفاً للخلط والتخبط فى فهم العلاقة بينها وبين الدين الإسلامى حتى الآن.



## المراجع

- (١) محمد أنيس - دراسات في العالم العربي - مطبعة مخير القاهر - ١٩٥٨، ص ٣٣٤.
- (٢) المؤيد: ٢٧ يوليو ١٩١٠ من مقال «العرب .. مسلمون ومسيحيون».
- (٣) محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربي - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ص ٢٦٤.
- (٤) حافظ محمود: المجلة الجديدة - فبراير ١٩٣١ ص ٤٧٤.
- (٥) منصور فهمي: أبحاث وخطرات - الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٣ - ص ١٦٣.
- (٦) المرجع السابق ص ١٦٦.
- (٧) المرجع السابق ص ١٦٦.
- (٨) أحمد حسن الزيات: الرسالة أول أكتوبر ١٩٣١ ص ٥٣.
- (٩) نجيب شاهين: الرابطة العربية - العدد الثالث ١٠ يونيو ١٩٣٦ ص ٣٥.
- (١٠) عبد الرحمن شهنندر: كل شيء والعالم، ٢٦ سبتمبر ١٩٣١ - ص ٧.
- (١١) محب الدين الخطيب: الفتح - ٧ ذي القعد ١٣٤٩ ص ٣.
- (١٢) مكرم عبيد: كل شيء والعالم - ٢٦ سبتمبر ١٩٣١ - ص ٥.
- (١٣) إسماعيل مطهر: معضلات المدنية الحديثة - دار الصور للطبع والنشر - القاهرة ١٩٢٨ - ص ٢١٠.
- (١٤) سلامة موسى: الحروف اللاتينية للغة العربية - المطبعة المصرية - القاهرة ١٩٤٥ - ص ٦.
- (١٥) سلامة موسى: البلاغة المصرية واللغة العربية - المطبعة المصرية - القاهرة - ١٩٥٣ - ص ٥٤.
- (١٦) المنار: أول ديسمبر ١٩١٠.





الخاتمة



العلمانية التي رفعت سلاحها الطبقة الوسطى الأوروبية للقضاء على التسلط التي فرضته الكنيسة الكاثوليكية والتي كانت وحدها تملك قدراً عظيماً من الأراضي الزراعية وساندت بشراسة غير متناهية النظام الإقطاعي وواجهت كل محاولات الثورة والتمرد على ذلك النظام بسلاح الحرمان والاثام بالهرطقة ومحاكم التفتيش، وأصبحت الكنيسة كجزء من النظام الإقطاعي عائقاً من الناحية المادية والفكرية والسياسية أمام التطور الرأسمالي - وعلى هذا حتمت الضرورة على الطبقة الصاعدة - البورجوازية الأوروبية - تحطيم النظام الإقطاعي وعلى رأسه الكنيسة للحصول على قوة العمل المنشودة من تحرير رقيق الأرض وتطوير علاقات الإنتاج بعيداً عن الثبات والجمود الإقطاعي المرتبط بالأرض الزراعية والتوجه ناحية التصنيع والتجارة، وعلى المستوى الفكري أنهار مع النظام الإقطاعي استخدام اللاهوت الكنسي وسقط الحق الإلهي للملوك وسعت الرأسمالية إلى عقلنة المجتمع كمؤثر أساسي للثورة الصناعية والاكتشافات العلمية الهائلة وأصبح التنظيم الاجتماعي أيضاً على أسس علمية وعقلية وأبعد ما يكون عن فكر وقيم النظام الإقطاعي، كذلك حقوق المواطن والتي لا تفرض حدوداً من التفرقة، ورفعت شعارات المساواة والإخاء والحرية وتبلور في النهاية النظام الجديد على أساس من الليبرالية المستندة على الحرية الاقتصادية والحرية السياسية عبر ديمقراطية برلمانية وسيادة الحريات العامة، ودون تفرقة بين

المواطنين على أساس من الجنس أو العقيدة أو الدين وتحققت العلمانية على مستوى جوانب الحياة المختلفة.

وعند تناول الظاهرة في مجتمعنا المصري نجدها قد اتخذت مساراً مغايراً، في صلة وثيقة بخصوصية عملية التطور الرأسمالي في بلدنا كواحدة من بلدان العالم الثالث. فعملية التطور الرأسمالي في أوروبا بدأت وهي محاطة بوسط تاريخي كان شديد البدائية في بعض البلدان، أو في درجة مناظرة من التطور الاقتصادي والاجتماعي في بلدان أخرى، وعلى وجه الإجمال لم يكن هناك وسط تاريخي من بلدان أكثر تطوراً من المجتمعات الأوروبية عندما أخذت تدور آليات تطورها نحو الرأسمالية. ومكنتها ذلك من ممارسة النهب والسيطرة وتجارة العبيد أضاف إلى مواردها الداخلية رافداً إضافياً من الخارج، كما مكنتها ذلك من فتح الأسواق لصادراتها الصناعية ومن السيطرة على الموارد الخام في مشارق الأرض ومغاربها.

أما عملية التطور الرأسمالي في بلدنا فقد بدأت في مرحلة تاريخية متأخرة فأصبحت محاطة بوسط تاريخي متفوق عليها، يتشكل من تلك البلدان الرأسمالية الأوروبية نفسها بالإضافة إلى مراكز الاستيطان الأوروبية في أمريكا الشمالية، ثم بعد ذلك اليابان، وترك هذا الوسط التاريخي المتقدم تأثيراً مزدوجاً على المجتمع المصري الإقطاعي، والذي كان أخذ في التطور نحو الرأسمالية. فمن ناحية عمل هذا الوسط الرأسمالي على حفز التطور باتجاه الرأسمالية اقتصادياً وثقافياً وسياسياً، وإن اتخذ هذا التأثير طابع المحاكاة والنقل وابتعد عن الأصالة والتجذر. ومن ناحية أخرى مارس عليها هذا الوسط بحكم تفوقه على المجتمع المصري مختلف أشكال وصنوف الضغط والسيطرة والعنف، بدءاً من الغزو الاستعماري إلى تحطيم الصناعات المحلية حتى يحتفظ بالسوق المصري حكراً على صناعاته هو وحتى يوجه الزراعة المصرية من أجل زراعة القطن الخام اللازم لصناعة النسيج التي كانت تنصدر في القرن التاسع عشر الهيكل الصناعي الأوروبي والأمريكي. وكل ذلك كان بمثابة عراقيل وعقبات في وجه التطور الرأسمالي الذي لا بد أن يكون صناعياً في المحل الأول. ولقد كانت

حصيلة هذين التأثيرين المتناقضين أن سارت عملية التطور الرأسمالي في مصر في مجرى مغاير واتخذت الطبقة الرأسمالية نفسها ملامح شديدة الخصوصية، تشابكت فيها عناصر من العلاقات الإقطاعية والعلاقات الرأسمالية مع قاعدة واسعة من نمط الإنتاج الصغير الفلاحي والصناعي وكذلك أصحاب المشروعات التجارية والخدمية الصغيرة، والمهمشين إلخ.. وكل ذلك كان يترك آثاراً عميقة على موقف مختلف الطبقات الاجتماعية من قضية العلمانية، لاسيما طبقتي كبار ملاك الأراضي والطبقة البرجوازية التي تشكلت من قبلها في بدايات القرن العشرين.

وليس هنا مجال الخوض في تفصيل كل ما سبق، حسبنا فقط الإشارة إلى بعض الخطوط العريضة والنقاط البارزة في هذا السياق.

رغم أن مصر في أواخر العصر العثماني كانت قد بدأت تتفاعل مع الغرب الأوروبي، وشهدت بعض أجنة التطور نحو الرأسمالية، إلا أن الحملة الفرنسية شكلت نوعاً من الصدمة الحضارية للمجتمع المصري، الذي واجه بلدًا غريبًا متفوقًا بأسلحته العسكرية ومنجزاته العلمية والثقافية والسياسية، والتي أدهشت النخبة المثقفة المصرية التي كانت لا تزال تدور في إطار حضارة «المماليك» التي تنتمي للعصور الوسطى. وبهذه هنا يبراز أن المصريين إزاء هذا التحدي الحضاري لم يجدوا أسلحة لمواجهة الغزاي الذي تعدى بالعنف على ديارهم، وخصوصياتهم الثقافية والدينية، سوى النزعة الدينية البحتة التي حفزت روح المقاومة ضد الحملة في الريف والمدينة طيلة زمن وجودها في مصر.

وما أن خرج الفرنسيون حتى أصبح المصريون قادرين على أن يمسكوا بطرف حبل الصراع الذي كانوا بعيدين عنه، وأصبحوا الآن في وضع أقوى نسبياً بعد الضربات التي نالت من قوى المماليك العسكرية ومن هيبتهم، في حين تصدرت القوى الشعبية المقاومة للاحتلال الفرنسي وكانت العامل الحاسم في إحراز النصر، واستطاعوا في النهاية أن يصلوا بمحمد على إلى سدة الحكم، في أول بادرة لشعب من شعوب الشرق، جعلت الشعب المصري مصدرًا للسلطة في تلك اللحظة، وإن كان الأمر ما يزال بعيداً عن تجسيد ذلك في مؤسسات سياسية جديدة ونظام حكم جديد.

ونمثل تجربة محمد على نموذجاً فريداً على نوع من التركيب Synthesis ناشئ من محاولة الاستفادة من المنجزات العلمية والتكنولوجية للوسط الرأسمالي الذى أحاط بهذه التجربة، وفى نفس الوقت تعزيز الشكل الاستبدادى للحكم والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية التى تنتمى للعصور الوسطى، بل لقد جرى تشديد هذه العلاقات إلى حدودها القصوى، حيث أصبحت السخرة والإكراه فوق الاقتصادى سائدين فى كل شئ تقريباً : سواء فى بناء النظام الجديد للرى أو حتى الصناعات الحديثة، وكذلك التجنيد فى الجيش الذى كان بمثابة شكل خاص من السخرة، على الأقل فى نظر الشعب المصرى الخ..

ولكن محمد على كان مضطراً لإنشاء نواة للتعليم المدنى الحديث، باستقلال عن الأزهر الذى ترك للتعليم الدينى الخالص، والذى لم يكن بمقدوره استيعاب نظام التعليم الحديث وعلومه، بحكم الحالة الفكرية السائدة فيه فى ذلك الوقت. كما كان محمد على مضطراً لإيقاد البعثات العلمية إلى فرنسا خاصة. وعلى حين كان الغرض الأساسى للتعليم هو استيعاب العلوم الطبيعية الحديثة، دون أن يتجاوزها إلى غيرها، ولكن لم يكن بمقدور محمد على أن يحول دون تفاعل الطلاب مع العلوم الإنسانية الاجتماعية والسياسية. ورفاعة الطهطاوى مثال بارز على ذلك، فقد ترجم الدستور الفرنسى ضمن كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» كما ترجم كتاب مونتسكيو «روح الشرائع» وكذلك كتاب «أصول الحقوق الطبيعية» (علماً بأن الكتابين الأخيرين لم ينشرا، وهو أمر له دلالاته). ورغم أن الطهطاوى يكشف عن تأثير عظيم بالليبرالية السياسية والفكر السياسى والاجتماعى البرجوازى بصورة عامة، ولهذا يعتبر بحق رائد التنوير فى الفكر المصرى والعربى، وأنه استوعب أفكاراً تسبق مستوى تطور مصر الاقتصادى الاجتماعى فى عصره، إلا أنه ظل متمسكاً بأسس الفكر الإسلامى السنى، لاسيما المذهب الأشعرى، فيمثل بذلك أول تعبير عن الازدواجية التى تميز الفكر السياسى فى مصر.

لقد استمرت هذه الازدواجية بأشكال جديدة وفي ظروف جديدة. وتكمن الظروف الجديدة في تأثير السيطرة الاستعمارية في عمق التطور الاقتصادي الاجتماعي لمصر الحديثة، ذلك التطور الذي عجز حتى الآن عن الوصول بالرأسمالية المصرية إلى ذلك المستوى بالغ التقدم الذي وصلت إليه الرأسمالية الغربية، علماً بأن هذا المصير لم يكن قدراً حتمياً. فرغم أن الأسس المتناقضة لتجربة محمد علي الاقتصادية والسياسية كانت تتجه بها نحو الفشل والتحلل، إلا أن هذا التحلل نفسه كان ينطوي على إمكانية تطور جديد، يجرى فيه القضاء على أسس نظام القرون الوسطى ليتجه نحو تطور رأسمالي (يستند على عناصر التحديث الصناعي والثقافي والعلمي التي تحققت بالفعل) يضارع التطور الذي شهدناه فيما بعد في التجربة اليابانية. وقد كان ذلك مرهوناً بالاستمرار بالاستفادة من منجزات الوسط الرأسمالي مع حماية وتعزيز الاستقلال القومي، ومن ثم مقاومة الوجه الآخر الرجعي لذلك الوسط الرأسمالي نفسه هذا الوجه الرجعي الذي يتمثل في النزوع للسيطرة الاستعمارية، التي تضع العراقيل في وجه هذا التطور.

وعلى ذلك فالقوة القاهرة للرأسمالية الأوروبية كان لها التأثير الحاسم في حرمان مصر من تلك الإمكانية، بعد أن أنزلت الهزيمة بجيوش محمد علي بالتحالف مع الخلافة العثمانية، فتحولت مصر منذ الأربعينيات إلى شبه مستعمرة للدول الرأسمالية الغربية مجتمعة، لينتهي الأمر بالاحتلال البريطاني، ومن ثم انفراد الرأسمالية البريطانية بحكم مصر في أعقاب هزيمة الثورة العربية في ١٨٨٢.

وليس هنا مجال الدخول في تفاصيل عملية التطور الاقتصادي الاجتماعي في ظل السيطرة الاستعمارية، ونكتفي بإيراد نتائج تلك السيطرة، والمتمثلة في تقويض صناعات محمد علي وجانب هام من الصناعات الحرفية، وفي تعرض مصر لعمليات واسعة من النهب من خلال الديون والأرباح الهائلة للتجار والمرابين الأجانب. وكل ذلك حال دون نشوء رأسمالية صناعية مصرية، في نفس الوقت الذي أدى فيه تحلل العلاقات الإقطاعية القديمة إلى نشوء طبقة كبار ملاك الأراضي التي مركزت ملكية

الأرض في أيديها في مقابل نشوء طبقة من الفلاحين المعمدين ومن صغار الفلاحين الفقراء والمتوسطين واعتمدت هذه الطبقة على الزراعة التجارية للقطن الموجه للسوق الرأسمالية العالمية. وبكلمة موجزة، فرضت القوى الاستعمارية دوراً مخصوصاً لمصر في التقسيم الدولي للعمل لتتخصص فيه في إنتاج المواد الخام الزراعية على حين تعتمد على الصناعات الاستهلاكية المستوردة من الدول الرأسمالية الصناعية. ولكن بدون نشوء الصناعة الرأسمالية لم يكن من الممكن أن يصل تحال العلاقات الإقطاعية في الزراعة إلى مداه الكامل، لهذا جمعت طبقة كبار ملاك الأراضي بين عناصر من العلاقات الإقطاعية وعناصر من العلاقات الرأسمالية.

فكان استغلالها لأراضيها استند على علاقات انتقالية تجمع بين عناصر من العلاقات الإقطاعية القديمة والعلاقات الرأسمالية. ذلك أنه في غياب الصناعة الرأسمالية كان من المستحيل أن تقتصر علاقات العمل المأجور في المجتمع. ومن قلب طبقة كبار ملاك الأراضي هذه نشأت الرأسمالية الصناعية التي وجهت إليها فوائضها المالية الناتجة من زراعة القطن، وبعد أن أتلحت لها ثورة ١٩١٩ المناخ السياسي والدعم الجزئي من الدولة. وفي هذا السياق كانت العلاقة الرأسمالية تنمو ببطء شديد، كما أن القاعدة الصناعية ظلت شديدة المحدودية في الاقتصاد القومي بأسره وظلت طبقتا كبار ملاك الأراضي والرأسمالية الصناعية والتجارية على علاقة وثيقة اقتصادياً وسياسياً، حتى سعت ثورة ١٩٥٢ على القضاء على بقايا العلاقات شبه الإقطاعية من خلال إجراءات الإصلاح الزراعي المتعاقبة. وكل ذلك يفسر ضعف الرأسمالية المصرية في مواجهة العراقيين التي تقف في سبيل بناء صرح نظامها الرأسمالي السياسي والاقتصادي وأصبح الوضع الاقتصادي مزدوجاً من وجود علاقات متقدمة على أساس من الإنتاج الصناعي وعلاقات أخرى متخلفة مرتبطة بالنظام القديم.

إن الرأسمالية المصرية اتسمت، بالضعف نتيجة ما سبق في إنجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية وفي القلب منها علمنة الدولة، فلا غرو أن أبرز عناصرها وقادتها



كانوا من كبار ملاك الأرض الزراعية أو من المرتبطين بال رأسمالية الأجنبية فكانت دوما إزاء العلمنة والموقف من الحريات الأساسية أميل إلى الازدواج وعدم الحسم.

ويخلاف قدر ضئيل من مفكرى الرأسمالية كانت الطبقة بمعظم شرائحها وفئاتها تعمل على عدم الاقتراب من المؤثرات الدينية والتقليدية والإصرار على خطاب دينى وفى نفس الوقت ويسلكون مسلكاً براجماتياً مناقضاً لذلك الخطاب، مما خلق إشكالية ازدواجية المجتمع المصرى.

وبدا للبعض أن المجتمع المصرى علمانياً منذ محمد على وبدا للبعض الآخر أن المجتمع المصرى لم يكن علمانياً باستحضار إنجازات ذات طابع دينى هنا ومواقف هنا وهناك.

والحقيقة أن المجتمع المصرى كان علمانياً منذ محمد على ولكن علمانية خليقة بتلك الطبقة - الرأسمالية المصرية - وبكل الشروط والظروف الدولية والاقتصادية والفكرية، والتي كان منوط بها إنجاز مهام العلمنة والتحديث، ففعلت ولكن فى إطار من حدودها المحدودة والضعيفة.

# المحتويات

الصفحة	الموضوع	م
٥	المقدمة .....	١
١١	ملاحظات نظرية ومنهجية .....	٢
	الفصل الأول	٣
٣٩	قضايا الفكر الطمانى فى مصر .....	
	الفصل الثانى	٤
٦٣	البحث العلمى والجامعة .....	
	الفصل الثالث	٥
١١٣	العلمية من الدراوينية إلى قضايا المجتمع .....	
	الفصل الرابع	٦
١٣٩	الدين والدولة .....	
	الفصل الخامس	٧
١٦٥	الخلافة .....	
	الفصل السادس	٨
١٨٣	المرأة من الحجاب إلى السفور .....	
	الفصل السابع	٩
٢١٥	القومية المصرية .....	
	الفصل الثامن	١٠
٢٢٩	الرابطة العربية .....	١١
٢٣٩	الخاتمة .....	١٢

رقم الإيداع ٨٤٢٦ / ١٩٩٧

ترقيم دولى ٠ - ٣٧٦٥ - ١٩ - ٩٧٧

المطبعة التجارية الحديثة  
٢٢ ش إدريس راغب - الطاهر  
تلفاكس ٥٩.٣٣٦٤

يتناول هذا الكتاب قضية من القضايا الخلافية التي ثار حولها جدل واسع بين التيارات الفكرية المختلفة، ألا وهي قضية العلمانية أو الفكر العلماني، سواء في فترة الدراسة (ما بين ١٩٥٠-١٩٥٠) أو اليوم، ومبعث استمرار الخلاف حتى زماننا هذا أن المجتمع المصري لم يستطع في فتراته التاريخية المتعددة سواء الفترة «الليبرالية»، أو تلك الفترة التي تمتعت بحكم ذي طابع شمولي أن يبلور القوى الاجتماعية والسياسية بالدرجة التي تحسم هذا الصراع وفي ظل ضعف كل القوى الاجتماعية والسياسية حمل المجتمع المصري جميع الأوجه وأصبح مجتمع الحلول الوسط سواء في الدستور أو القانون أو التعليم أو غيرها.

والعلمانية مفهوم يرمى إلى أن الدولة والمجتمع يجسدان علاقات اجتماعية وليست علاقات دينية، والعلمانية لا تلغي الدين ولا الممارسة الدينية، بل تخرج السياسة والتنظيم الاجتماعي من حيز الممارسة الدينية كما تخرج الأخيرة من الحيز الاجتماعي والسياسي بمعنى أنها تقوم على فكرة فصل الدين عن الدولة. ويتطلق العلماني من نقطة أساسية مؤداها أن إنجاز تحول العلاقات السياسية والاجتماعية في المجتمع من الأساس الديني إلى الأساس المدني أو العلماني هي مهام مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعملية تحديث المجتمع وتصديعه وعقلنة أسلوب إدارته وتطويره.

